Ansī, Abdallāh Ibn-Zaid al-

al- Mahaa al-baidā fī usūl ad-dīn - BSB Cod.arab. 1286

Sada 1243 [641 H.]

I

المجد البتصا

II

III

IV

V

هذا الكتاب المبارك متضمن للجزء الأول والثاني من كتاب المحجة البيضاء في أصول الدين تصنيف الفقيه

الأوحد الإمام العالم الزاهد حسام الدين قاطع المعاندين بهاء العلماء عمدة الأصوليين أبي محمد عبد الله بن زيد بن

أحمد العنسي المذحجي رحمه الله تعالى رحمة واسعة وغفر له مغفرة جامعة آمين اللهم آمين

وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم

الحمد لله على عظيم نعمه وسوابق منحه وقسمه حمد معترف بانه لا براح للشكر ارباح العباد
ولا تشرف نحا بذلك ولا برد اذ الذي حلم مع نفوذ علمه وامهل مع شدة بطشه ولم يمنع
فضله من جاهره بمخالفته وكفره على عظيم منته الذي لا تستغرقه هفوات العبيد
وهو اقرب اليهم من حبل الوريد واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
موقن بها عن سالك صادق وغير افاك واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله لبيان
المنهج وابداء نواصح الحجج صلى الله عليه وعلى اله صلوة شريفة زكيه وافية ناميه وعلى
اخيه وابن عمه وباب مدينة حكمه وعلمه علي بن ابي طالب ذي الفضائل والمناقب وسلام الله
وعلى اولاده الطهرة الاخيار البررة وسلم وكرم وشرف وعظم اما بعد
فان العلوم وان كانت كلها شريفة الفرع والاصل رفيعة القدر والمحل كما قال تعالى
في حاملها هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات وكما قال صلى الله عليه واله العلماء ورثة الانبيا وقال عليه السلام
كاد العلما ان يكونوا انبيا وكما قال الا ادلكم على اشرف اهل الجنة قلنا بلى يا رسول الله
قال هم علما امتي كذلكم الكواكب زينة السما والعلما زينة امتي نعم
فانها متفرقة في المنح والشرع متفاوتة في باب النفع فمنها ما نسبته الى الاديان نسبة
الحنوة الى الابدان ومنها ما نسبته الى الاسلام نسبة الطعام والشراب الى الاجسام
فالاول جعله حكما الدين منالا للعلم اصول الدين والثاني جعلوه
منالا لعلوم شرائع رب العالمين ويعبر عن الاول بالتوحيد وعن الثاني
بالفقه ايضا وما عداهما من علوم الدين نحو علوم اصول الفقه واللغه والنحو
فانها اما شروط في ذلك او الات وما سوى ذلك كله من علوم الفلسفة والنجوم
والسحر والكهانه فانها سموم مهلكات لا فايدة في معرفتها الا ان يحترس ولا
يتلطخ بها فمحل الدين جسد شريف وجانه العلم وهو علم اصول الدين وروحه
الادلة والبراهين وصحته وعافيته السلامة من ان

شرفي عليم

يستولي عليه سنة المبتدعين وطعامه وشرابه فروع الدين والعلم بشرايع رب العالمين فالطعام الفقه وهو معرفة الاحكام الشرعية والشراب الكتاب والسنة النبوية وآلة الطعام والشراب اصول الفقه ومعدن هذه الآلة اللغة ومعرفة الالفاظ العربية وهيئة هذا المعدن النحو وهو المعرفة بالصناعة النحوية فقد ان كهذا المثال ان عدم هذين الفنين الاصول والفروع بمنزلة عدم الحياة والغذا وان عدم الاصول مع وجود الفروع بمنزلة عدم الحياة ووجود الغذا فانه لا ينتفع به وعدم الفروع مع وجود الاصول بمنزلة عدم الغذا مع وجود الحياة ولا يخفى عليك فضل ما بينهما وقد بان لك ان تطلب العلم بالدليل بمنزلة طلب الحياة بالروح والاشتغال بالشبهات على العلم بمنزلة اشتغال السقم على الجسم وتلاوة القران والسنة بلا فقه بمنزلة الشراب بلا طعام والفقه من دونهما بمنزلة الطعام بلا شراب وكما تفاوت حاجة الحياة الى الروح والماء والطعام فانها تحتاج الى الروح الذي ثم بعده الماء ثم بعده الطعام فكذلك تتفاوت حاجة الاصول الى ادلة العقول والكتاب والسنة والفقه فان حاجته الى ادلة العقول اكثر ثم الى ادلة الشرع ثم الى معرفة الفقه فان الاصل تحتاج الى الفقه في الانتفاع بالحياة لا في بقائها كما تحتاج الحياة الى الطعام في الانتفاع لا في بقا الحياة وكما لا ينتفع بالطعام والشراب الا بالآلة التي هي آلة مضغه والانتفاع به كذلك لا ينتفع بالكتاب والسنة في الغرض المقصود وهو الفقه الا بالآلة وهو اصول الفقه فالفقيه بغير اصول الفقه لا ينتفع به كما قال قاضي القضاة انه بمنزلة القابض على الماء ووجود النحو وحده بمنزلة تصور الشي وهيئته وحليته من دون وجود ذلك الشي فان الهيئة لا تثبت من دون ذي الهيئة وانما تثبت تحليها وتصورها فقط فقد بان لك ان علم اصول الدين هو الغرض الاعلى والمقصد الاسنى الذي لولاه لما احتيج الى العلم بشي من هذه الانبيا اصلا ولهذا قال النبي صلى الله عليه واله التوحيد ثمن الجنة والحمد لله وفا شكر كل نعمة وقال عليه السلم التوحيد ثمن الجنة والحمد لله وفا شكر كل نعمة وخشية الله مفتاح كل حكمة والاخلاص ملاك كل طاعة ولما قال له الاعرابي يا نبي الله علمني من غرايب العلم قال صلى الله عليه واله اعلمت راس العلم خير لك تعرف الله حق معرفته وتستعد للموت قبل

من قوله قال زدني قال حسبك ان عرفت الله حق معرفته لم تعصه فتبين على المسلم ان التوحيد راس العلم
وقد علمت ان المنافع كلها والمعلومات كلها تتفرع في الانسان من الراس لكن فيه الحواس الخمس وبفواته
تفوت الحياة وتفسد الدماغ في الراس يفسد العقل ولما قال له رجل يا رسول الله اي الاعمال افضل
قال العلم بالله قال يا رسول الله اي العمل افضل قال العلم بالله قال يا رسول الله اي العمل افضل قال العلم
بالله قال يا رسول الله اسالك عن العمل وتخبرني عن العلم فقال صلى الله عليه واله ان قليل العمل ينفع مع العلم
وان كثير العمل لا ينفع مع الجهل فتبين صلى الله عليه واله ان التوحيد هو العلم كله لما كان راس العلم
وحياته بقوله ان قليل العمل ينفع مع العلم وتبين ان ما عداه من العلم من دونه جهل حيث قال وان كثير العمل لا
ينفع مع الجهل ومعناه لا ينفع مع عدم التوحيد لان السوال اولا عنه وعنه وقع الجواب ولان
جميع العلوم الدينية كلها لا تصح الا بعد علم التوحيد لان علوم الشرايع وما يتعلق بها لا تتم الا بعد
معرفة النبوات بالمعجزات الباهرات وذلك لا يتم الا بعد معرفة عدل الله تعالى وحكمته لنفع الثقة
انه لا يظهر المعجزات على الكاذبين ولا يعلم عدله تعالى وحكمته الا بعد العلم بذاته تعالى كالقادرة العالمة
الغنية عن كل شيء ولا يعقل ذلك فيها الا وهي موجودة قديمة لا تشبه الاشيا ولا يجوز عليها ما
يجوز عليها ولا يتم ذلك كله الا بالادلة والبراهين فاذا علم ذلك بالادلة والبراهين حصل
له ثلث فوايد الاولى انه يكون على بينة من امره وبصيرة فيما يقدم عليه في معاده وثانيها ان
يكون امنا من ان يستزله عن الحق المبطلون ويوقعه في الضلالة الضالون وثالثها ان يكون
متمكنا من ارشاد الضالين واستنقاذ المبطلين ولا يقع الشك ابدا فيسر وهذه الفوايد
جليلة قدرها وليس مرتبة فوقها ولا منزلة اعلى منها نعم ومن هاهنا ينبغي للطالب
النجاة ان يبدء في سياسة نفسه على العلم قبل العمل ويتعلم لما ثبت انه طريق العمل ولان الله تعالى عظم
العلم وفضله وشرفه وكرمه بقوله انما يخشى الله من عباده العلماء فتبين انه لا يعمل على الخشية
الا العالم وقال صلى الله عليه واله طلب العلم فريضة على كل مسلم وعمل قليل في علم خير من
عمل كثير في جهل وقال من كان من امتي لا عالما ولا متعلما فلا خير فيه ثم ينبغي ان لا يشتغل

من العلوم الا بعلم التوحيد لما قدمناه اولا . وايضا فقد اختلفت الاقوال وتشتت الآراء وعم
البلاء ومرضت الاطباء واستشفى بغير الشفاء واغتبط من البصر بالعمى وخبثت النيات والسرائر
وعطلت البصائر واتخذت آيات الله هزوا ولعبا وصيرت الاخرة لذلك سببا وضللت هذه الامة
بعضها بعضا ولا منجا من العطب ولا عصمة من الضلال ولا مهرب الا الى النظر في ادلة الاصول
والاستقرا بالبراهين لما تضمنته من الفصول . فلهذا ينبغي ان يبذل المرء في ذلك ابلغ الوسع والاجتهاد
وان تم ما خطر بباله من ذلك على اكثر الاعتقاد فان الباقي عليه يسير والله تعالى عليم خبير ه
ولهذا قصدنا في هذا الكتاب بيان ادلة الاصول . على ما قضت به فطر العقول ومن الله تعالى
نستمد التوفيق والمعونة والتأييد وهو حسبنا ونعم الوكيل . اعلم ان الكلام في اصول الدين
يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في قسمته وثانيها الكلام في وجوب العلم بذلك وثالثها
الكلام في وجوب الاحتجاج لذلك ورابعها الكلام في كل قسم منها . اما الموضع الاول
وهو في قسمته فاعلم ان اصول الدين ينقسم الى ثمانية اقسام وهي التوحيد والعدل والنبوات والشرايع
والامامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد والاسما والاحكام . واما الموضع
الثاني وهو في وجوب العلم بذلك فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر
الخلاف والثاني في الدليل على صحة مذهبنا والثالث في فساد قول المخالف . اما الموضع
الاول فمذهبنا انه يجب العلم بهذه الاصول كلها وهو مذهب الشيخ ابي هاشم ومن تبعه وذهب
الشيخ ابو علي الجبائي الى انه يجب العلم بتوحيده تعالى دون العلم بعدله لانه علم يعرف من الافعال
وذهب قوم الى ان الظن يقوم مقام العلم في ذلك وهو مذهب الحشوية ومن جوز التقليد . واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة مذهبنا فالذي يدل على ذلك ان العلم بالثواب والعقاب واجب
ولا يتم ذلك الا بعد العلم بما ذكرنا من الاصول التي هي التوحيد والعدل وما يدخل في ضمن ذلك وما
لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه . وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول . الاصل الاول ان
العلم بالثواب والعقاب واجب . ودليل ذلك ان من علم ان الثواب متعلق بفعل الطاعة وترك المعصية

دعاه ذلك الى ما ذكرنا من الفعل والترك ومن علم ان العقاب متعلق بفعل المعصية وترك الطاعة الواجبة
صرفه ذلك عما ذكرنا من الفعل والترك كل ذلك رغبة في نيل الثواب وحذرا من ضرر العقاب
وكل ما هذه حاله فهو واجب على ما نأتي بيانه في الالطاف ان شاء الله تعالى فثبت الاصل الاول واما
الاصل الثاني وهو ان العلم بالثواب والعقاب لا يتم الا بما ذكرنا فدليل ذلك ان العلم بالثواب والعقاب
وما وعد الله المطيعين وتوعد المجرمين فرع على العلم بالمثيب والمعاقب وعلى قدرته عليهما وعلمه بمقاديرهما
وعدله وحكمته لان لا يظلم احدا بمعاقبته بذنب غيره او يجهل باثابته بطاعة غيره وفرع على صدق
الانبياء فيما جاءوا به من الوعد والوعيد وغير ذلك مما سنبينه في اثناء هذه الاصول ان شاء الله تعالى
واما الاصل الثالث وهو ان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه ودليله ما نعلمه من رد الوديعة
وقضاء الدين فان ذلك اذا لم يتم الا بدخول الدار وفتح الباب كان واجبا لما لم يتم الواجب من رد الوديعة
وقضاء الدين الا بذلك فيجب في كل ما شاركه في ذلك ان يكون واجبا لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم على ما نأتي بيانه ان شاء الله تعالى فثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في فساد
ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك انهم لا يخلوا اما ان يقولوا كلفوا الظن المطلق او الظن الصائب
ولا يجوز ان يكونوا كلفوا الظن المطلق لانه ليس ظن اولى من ظن فليس ظن من اثبت الصانع اولى من ظن من نفاه
ولا ظن من وحده اولى من ظن من ثناه وان كانوا كلفوا الظن الصائب لم يصح ذلك لان الظان لا يميز
بظنه بين الصواب والخطأ وانما يميز بالعلم فثبت ان الظن لا يكون طريقا الى شيء من التكاليف الاعتقادية
وبذلك يثبت الموضع الثاني وهو في وجوب العلم بهذه الاصول واما الموضع الثالث وهو في
وجوب الاحتجاج لذلك بالحجج الصحيحة فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع الاول في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة مذهبنا والثالث في ابطال قول المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا انه
يجب على المكلف معرفة هذه الاصول بالحجج القطعية الموصلة الى العلم اليقين وذهبت الحشوية الى ان التقليد
طريق الى ذلك وهو مذهب اصحاب الحيرة وذهب بعض المتكلمين الى ان بعضهم كلف النظر والاستدلال
وهم العلماء وبعضهم كلف التقليد وهم العوام والنساء والعبيد صح والى هذا القول ذهب ابو اسحاق بن عياش وابو القسم

الكعبي

الكعبي إلا أنهما قالا تكلموا بالتقليد المحق دون المبطل وذهب قوم إلى أن الإسلام لم يرد إلا بالسيف
ومنهم من قال لا يلزم المكلف إلا الإقرار ومنهم من قال المعارف كلها ضرورية فلا يجب النظر وذهب
قوم إلى التكافؤ في الأدلة وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه فالذي يدل على
ذلك أنه يجب الوصول فيها إلى العلم اليقين وذلك لا يتم إلا بالنظر في الأدلة والبراهين وما لا يتم الواجب
إلا به يكون واجبا كوجوبه وهذه الدلالة مبنية على ثلاثة أصول أما الأصل الأول وهو أنه يجب الوصول
فيها إلى العلم اليقين فقد تقدم وأما الأصل الثاني وهو أن ذلك لا يتم إلا بالنظر في الأدلة والبراهين فالذي
يدل على ذلك أنما نتوهم كونه طريقا إلى هذه المعارف لا يعدو خمسة أمور وهي البديهة والمشاهدة
أو الأخبار المتواترة أو الخبرة والتجربة أو النظر والاستدلال وكلها لا يصح في هذه المعارف سوى
النظر والاستدلال وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أنه ينقسم
إليها قسمة دائرة بين النفي والإثبات وما هذه حاله لا يجوز دخول متوسط بينهما وبيان ذلك أنا نقول
العلم الحاصل فينا لا يخلو أن يحصل بحسب نظرنا واستدلالنا أم لا فالأول هو الاستدلالي والثاني لا يخلو
أن يحصل بطريق أو بغير طريق فالأول البديهي والثاني لا يخلو أن يكون طريقه الإحساس بالحواس أم لا فالأول
المشاهدة وما يجري مجراها والثاني لا يخلو أن يكون تلك الطريق من فعلنا أم لا إن كانت من فعلنا
فهي الخبرة والتجربة وإن لم يكن من فعلنا بل من فعل غيرنا فهي الأخبار المتواترة فثبت الأصل الأول
وأما الأصل الثاني وهو أن كلها لا يكون طريقا إلى العلم بشيء من هذه الاعتقادات سوى النظر
والاستدلال فالذي يدل عليه أن العقلاء مشتركون في العلم بما ذكرنا وغير مشتركين في العلم بصحة
الصحيح وفساد الفاسد من هذه الاعتقادات فلا بد أن يكون ما لم يشتركوا فيه وهو العلم بالله تعالى وتوحيده
وجميع ما ذكرناه لبين هو ما اشتركوا فيه من هذه الضروريات فدل على أنها لا تحصل ضرورة
وأيضا فلو كان العلم بها ضروريا لما انتفى عن النفس بشك ولا شبهة ومعلوم خلاف ذلك
وأيضا فلو كان العلم به ضروريا لكان من لم يحصل له ذلك من الكفار معذورين ومعلوم خلاف
ذلك فثبت الموضع الثاني وأما الموضع الثالث وهو في إبطال قول المخالف أما بطلان

التقليد فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه ليس مقلد اولى من مقلد فلم يكن بتقليد اسلافنا اولى من
اليهود والنصارى بتقليد اسلافها فاما ان يصح تقليد الجميع فيودي الى اعتقادات متنافية واما ان يفسد
تقليد الجميع وهو الذي نقول واما ان يصح بعضها دون بعض من دون مخصص فذلك لا يجوز. الوجه الثاني
ان المقلد لا يامن خطا من قلده والاقدام على ما لا يومن كونه خطا قبيح وهذه الدلالة مبنية على اصلين
اما الاصل الاول فالذي يدل عليه ان الامان لا يحصل الا مع العلم لانه الذي معه سكون النفس وطمانينة
القلب الذي يجانبه الشك والتجويز واما الاصل الثاني وهو ان التقليد ليس بعلم فلان التقليد هو قبول
قول الغير من غير حجة ولا بصيرة وما هذه حاله لا يوجب العلم لان كل عاقل يعلم انه ما من مخبر الا ويجوز عليه
الكذب كما يجوز عليه الصدق الا من ثبتت حكمته وهذا يدل على ان تقليد الاكثر والزاهد لا يجوز لانه
ما من فرقة الا وفيها زاهد والكثرة يقع بسببها التهمة لا بسبب القلة لان العاقل يرى الاكثر
في كل زمان هم الضلال ولا سيما مع شهادة الله تعالى بذلك في اي كثيرة من القران نحو قوله وما اكثر الناس
ولو حرصت بمومنين وقوله واكثرهم للحق كارهون وغير ذلك مع مدحه للقليل نحو قوله وقليل ما هم وقوله
وقليل من عبادي الشكور وغير ذلك ومثل هذا ابطل قول من قال الاسلام لم يرد الا بالسيف لان الضلال قد
يغلبون اهل الصلاح والجاهل قد يغلب العالم فاما قول من قال لم نكلف الا الاقرار فقد دعا
الى النفاق فانه يمكن اظهار الاسلام وابطان الكفر ولانه لا يامن في اقراره ان يكون كذبا فقبيح والله تعالى
لا يامر بالقبيح وفيه رد على الله تعالى حيث يقول في المنافقين قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم
انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ويبطله اثبات الامر بالنظر والاحتجاج واما من
قال بتكافي الادلة فقد ابعد لانه ان قال بانها توصل الى العلم مع ذلك فهو محال لانه يستحيل العلم بان الشي
ثابت منفي وان قال بانها توجب الظن فهو محال لانه يقبح ان يكلف ظن ثبوت الشي وظن نفيه وان
صار الى تكافيها شكا فهذا المعنى يحصل من غير دلالة ولا معنى للادلة المتكافية وبذلك يثبت الموضع
الثالث وبه تم الكلام في الموضع الثالث وهو في وجوب الاحتجاج لذلك واما الموضع الرابع

وهو الكلام في كل قسم منها بحسب ما نذكرها على الترتيب الذي قدمناه

القسم الاول التوحيد والكلام منه يقع في ثلثة مواضع الاول في قسمته والثاني في
ترتيب ابوابه والثالث في بيان كل باب من ابواب التوحيد اما الموضع الاول وهو في قسمته
فاعلم ان التوحيد على ضربين اثبات ونفي اما الاثبات فهو ان يعلم المكلف ان له ولجميع العالم صانعا
وانه قديم قادر حي عالم سميع بصير باق دائم واما النفي فهو انه تعالى لا يشبه الاشياء ولا يدرك
بالحواس ولا يحتاج الى شيء ولا ثاني له في القدم والالهية واما الموضع الثاني وهو في ترتيبها
فيجب ان نتكلم اولا في اثبات البارى تعالى ثم نتكلم بعد ذلك في اسمائه الحسنى وصفاته العلى ونقدم
الاثبات من ذلك على النفي على جاري عادة شيوخنا ولان ذلك هو الاليق بالترتيب وهو ان نثبته تعالى
ثم نصفه بما يستحق من صفات الكمال ونسميه بالاسماء اللائقة به تعالى ثم ننفي عنه من ذلك ما لا يليق به
وما لا يجوز في حقه تعالى ومن الله التوفيق ونبوب ذلك ابوابا نتكلم في كل باب منها بمشيئة
الله وعونه واما الموضع الثالث وهو الكلام في كل باب منها فقد بينا انه يجيء بعد ثم
الكلام في اثباته تعالى على ترتيبها

باب القول في اثبات الصانع تعالى

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة مذهبنا والثالث في بيان شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في
حكاية المذهب وذكر الخلاف فذهب المسلمون كافة الى حدوث العالم وان له فاعلا مختارا
واختلف الخارجون عن الاسلام فمنهم من نفى حدوث العالم وقضى بقدمه وهم الدهرية وهؤلاء لا يقولون
بالصانع والاسباب والمسببات والاكثر على اثبات قديم عنه حصل العالم وليس بفاعل مختار
بل هو موجب ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ذلك الموجب هو واجب الوجود الذي حصل عنه
العقل الاول ثم عن العقل الاول عقل آخر وفلك زحل ثم تولدت العقول بعضها عن بعض حتى
انتهت الى عشرة عقول وتسعة افلاك اولها فلك زحل وآخرها فلك القمر وسائر الافلاك
هي المتوسطات ثم تمت العلويات وجعلوا الايجاب من العقل الآخر العالم السفلي على تدريج

في حرّ فانّ كثيراً منهم في ذلك وهو مذهب الفلاسفة ومنهم من جعل ذلك القديم الموجب هو العناصر
وربما عبّر وا عن ذلك بالطبايع وهم الطبايعية ومنهم من جعل ذلك القديم علة موجبة حصل عنها السابق
ثم الثاني على حسب تدرّج الفلاسفة وما يقاربه وهم الملحدة القرامطة ومنهم من اثبت قديمين
موجبين للعالم وهم الثنوية والمجوس على ما ياتي تفصيل قولهم فهذا هو الموضع الاول واما الموضع
الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا وفساد قول المخالف فالذي يدل على ذلك ان الجواهر والاجسام
محدثة وكل محدث يحتاج الى محدث وهذه الدلالة مبنية على مقدمتين اما المقدمة الاولى
وهو ان الجواهر والاجسام محدثة فالكلام منها يقع في موضعين الاول فيما تضمنته من ذكر الجوهر والجسم
والمحدث والقديم والفعل والفاعل والحاجة والثاني في الدلالة على حدوث الجواهر والاجسام
اما الموضع الاول وهو في بيان معاني هذه الالفاظ التي ذكرناها فالجوهر هو الذي يشغل
الجهة ولا ينقسم (؟) التجزي والجسم هو الجواهر المؤتلفة طولاً وعرضاً وعمقاً والمحدث هو الذي
لوجوده اول والقديم هو الذي لا اول لوجوده والعرض هو ما يوجد في الجوهر من غير مجاورة وان شئت
قلت ما يحتاج في وجوده الى وجود الجوهر حيث لا يعقل من دون الجوهر كالحركة والسكون وغير ذلك
والفعل ما وجد من جهة القادر عليه قبل وجوده وقلنا قبل وجوده لانه لو وجد لخرج عن كونه
مقدوراً له والفاعل من وجد من جهته الفعل والحاجة على ضربين حاجة تعيين وحاجة
دواعي وصوارف فحاجة التعيين هو وقوف امر في صحته وثبوته او في احدهما على امر اخر كحاجة
حاجة الفعل الى الفاعل وحاجة الدواعي والصوارف وسياتي بيانها فهذا هو الموضع الاول ه
واما الموضع الثاني وهو ان الجواهر والاجسام محدثة فالذي يدل على ذلك ان كل واحد من الجواهر
والاجسام لم يسبق كوناً واحداً محدثاً هو اول الاكوان وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدث والدلالة
مبنية على مقدمتين اما المقدمة الاولى وهو ان كل واحد من الجواهر والاجسام لم يسبق
كوناً واحداً لمحدثنا هو اول الاكوان فهي تشتمل على اربع دعاوي احداها اثبات الاكوان والثانية

انها

انها محدثة والثالث انها محصورة متناهية من قبل اولها والرابع ان كل واحد من الجواهر
والاجسام لم يسبق كونا واحدا محدثا هو اول الاكوان **اما بيان الدعوى الاولى** وهي اثبات
الاكوان فالكلام منها يقع في ثلثة مواضع احدها في بيان معنى الكون وبيان معاني الاسامي التي يطلق
عليه وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وثانيها في انها امور زائدة على الاجسام ح
وثالثها في انها صفات وليست بذوات ولا احكام اما الموضع الاول فهو في بيان معنى
الكون وبيان معاني الاسامي التي يطلق عليه فالكون هو كون الجوهر في جهة ونعني بكونه فيها هو تحيزه
فيها وشغله لها بحيث يمنع مثله من ان يكون بحيث هو فالتحيز فيها وشغل الجهة والكون فيها معناها
واحد بدليل انه لا يجوز ان يثبت بعض ذلك مع نفي البعض الاخر فلا يجوز ان يقال هو متحيز في جهة وليس
بشاغل لها ولا كائن فيها ولا ان يقال هو شاغل لها او كائن فيها وليس بمتحيز بل العقد لذلك مناقضة
ظاهرة فثبت ان معناها واحد واما الاسامي التي تطلق على الكون فهي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق اما الحركة فهو كون الجوهر في جهة عقيب كونه في جهة اخرى بلا فصل
وقولنا بلا فصل احتراز اما من ان يفصل وقت ثالث سوى وقت كونه في الجهة الاولى او الثالثة فانه
لا يسمى مع ذلك حركة واما السكون فهو كون الجوهر في جهة وقتين فصاعدا بلا فصل بينهما ح
والاحتراز كما تقدم واعلم ان كونه في جهة وقتين مثلا البين قد يكون كونا واحدا بان لا يجدد
له الفاعل كونا في تلك الجهة وقد يكون اكثر من كون واحد بان يجدد الفاعل ذلك للجوهر لجواز ان
يعتمد على الجوهر الكائن في جهة فانه يحدث في الجوهر كونا اخر من جنس الاول ولولا ذلك لم
يمتنع به من يريد نقله واما الاجتماع فهو كونا الجوهرين في جهتين على سبيل المماسة ح
واما الافتراق فهو كونهما في جهتين على سبيل البعد فهذا هو الموضع الاول واما الموضع
الثاني فهو ان الاكوان امور زائدة على الاجسام فهو مذهبنا والخلاف في ذلك مع نفاة الاعراض وهم .
جماعة من الفلاسفة وقوم من اهل الاسلام كابي بكر الاصم وحفص الفرد وهشام بن الحكم ح

والذي يدل على صحة قولنا ان الجواهر والاجسام قد اشتركت في انها جواهر واجسام وافترقت في
ان بعضها في جهة يمنة والاخر في جهة يسرة وفي ان بعضها متحرك وبعضها ساكن وبعضها مفترق وبعضها
مجتمع فلا بد ان يكون ما افترقت فيه امرا زائدا على ما اشتركت فيه والا كانت قد اشتركت وافترقت في
حكم واحد وذلك محال الوجه الثاني انا نقدر على اكوانها في الجهات وتحريكها وتسكينها
ولا نقدر على ايجاد ذواتها فلا بد ان يكون ما نقدر عليه امرا زائدا على ما لا نقدر عليه الوجه
الثالث ان الاكوان لو كانت هي الجواهر والاجسام لوجب ان يكون الاجسام كلها مجتمعة
معا ومفترقة معا او متحركة او ساكنة او كاينة في جهة واحدة لانه لا اختصاص لها ببعض ذلك
دون بعض وذلك محال الوجه الرابع انه كان يجب ان يكون الجوهر الواحد كاينا في جميع
الجهات وان يكون متحركا ساكنا مجتمعا مفترقا في حالة واحدة لانه قد شارك الجوهر في جميع الوجوه
وذلك محال فثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو انها صفات وليست بذوات
ولا احكام فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع الاول في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في
الدليل على صحة قولنا والثالث في ابطال قول المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الكون والحركة
والسكون والاجتماع والافتراق صفات للجواهر والاجسام مختصة بها وهي التي نعبر بها عن كونه كاينا
وكونه متحركا وساكنا ومجتمعا ومفترقا ولا فرق بين الحركة وكونه متحركا ولا بين السكون
وكونه ساكنا وكذلك سايرها وان هذه الصفات انما تثبت بالفاعل وهذا هو قول الشيخ ابي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي وذهب الشيخ ابو هاشم ومن قال بقوله الى ان كونه كاينا ومتحركا صفات
مثل قولنا وان الحركة والسكون ذوات وهي معان موجبة لهذه الصفات حالة في الجواهر والاجسام
وقائمة بها والفاعل انما يوثر في هذه المعاني ثم هي توجب هذه الصفات واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة مذهبنا فاذا اردنا ذلك تكلمنا في ثلثة مواضع احدها ان الحركة وكونه
متحركا معناهما واحد وكذلك السكون وكونه ساكنا وكذلك سايرها وثانيها انها صفات
وليست بذوات ولا احكام وثالثها ان هذه الصفات انما تثبت بالفاعل اما الموضع

الاول

الأول وهو أن معناهما واحد فالذي يدل على ذلك أنه لا يجوز أن يثبت أحد اللفظين مع نفي الآخر فلا يجوز
أن يقال هو متحرك ولا حركة فيه ولا أن يقال فيه حركة وليس بمتحرك تجري ذلك مجرى الجلوس والقعود فكما أن
معناهما واحد لما لم يجز إثبات أحدهما مع نفي الآخر كذلك في مسألتنا واما الموضع الثاني وهو
أنها صفات وليست بذوات ولا أحكام فالذي يدل على ذلك أنها لو لم تكن صفات لكانت ذواتا
أو أحكاما وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أن القسمة
في ذلك دائرة بين نفي وإثبات والقسمة إذا دارت بين نفي وإثبات لم يجز دخول متوسط بينهما وبيان
ذلك أنه قد ثبت أنها أمور زائدة على الجواهر فلا تخلو أن تعلم مستقلة بنفسها أم لا فالأول هو الذوات
والثاني لا يخلو أن تعلم الذات عليها باعتبار الغير أو ما يجري مجرى الغير أو لا باعتبار ذلك فالأول الأحكام
والثاني الصفات وأما الأصل الثاني وهو أنه لا يجوز أن يكون ذواتا ولا أحكاما فالذي يدل
على ذلك أنها لو كانت ذواتا لوجب أن يصح العلم بحركة الجسم وكونه متحركا من دون الجسم ولوجب أن يصح
العلم بسكون الجسم من دون الجسم ومعلوم خلاف ذلك فإنه لا يصح ولا يعقل ولو كانت أحكاما لوجب
أن لا يصح العلم بحركة الجسم إلا باعتبار غير الجسم أو ما يجري مجرى الغير ومعلوم خلاف ذلك فبطل أن يكون
أحكاما وصح أن حركة الجسم من قبيل الصفات لا من قبيل الذوات ولا الأحكام واما الموضع الثالث
وهو أن هذه الصفات إنما تثبت بالفاعل فالعلم بذلك ضروري فيما حضرنا فإن كل عاقل يعلم
تعلق حركاته وسكناته بقدرته ووقوفها على اختياره ولهذا يعلم ضرورة أنه يتعلق بها الأمر
والنهي والمدح والذم ويعلم ضرورة أن ما ليس بفعل لنا فإنه لا يتعلق به هذه الأحكام وأيضا فإن
كل عاقل يعلم ضرورة أن تحرك الجسم وكونه ساكنا يقف على أحواله فيحصل بحسب دواعيه واختياره
وينتفي بحسب كراهته وصوارفه فلولا أنه فعله لما صحت فيه هذه القضية يبين ذلك ويوضحه أنا
لو جوزنا وقوف هذه الصفات على أمور موجبة تحصل من فعلنا مع وقوفها على الاختيار لجوزنا وقوف
تلك الأمور الموجبة على أمور أخرى موجبة والموجبة على أمور أخرى موجبة حتى تؤدي إلى أعداد كثيرة

دون ما لا نهاية هي مما يوجب ان يقف عليه كون الجسم متحركا وهذا الباب مما لا يعلم ولا اليه طريق وذلك محال
فثبت الموضع الثالث وبثبوته يثبت الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة مذهبنا واما الموضع الثالث
وهو في ابطال اقوال المخالفين في اثبات المعاني الموجبة للصفات فالذي يدل على بطلان قولهم انها لا تعلم
ضرورة ولا يصح ان يكون اليها طريق وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على
اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه اما الضرورة فلانا نعلم ضرورة انا لا نعلم المعاني التي
تثبتون اليها ضرورة ولانها لو كانت ضرورية لما اختلف العقلاء فيها ومعلوم انهم قد اختلفوا واما
انها لا تعلم بدليل فالذي يدل على ذلك ان الدليل عليها اما ان يكون مؤثرا فيها او هي مؤثرة فيه او لا
يكون مؤثرا ولا اثرا وهذا الاخير لا يصح لانه لو دل عليها مع انه لا يتعلق بها ضربا من التعلق
لم يكن بان يدل عليها اولى من ان يدل على غيرها مما لا تعلق بينه وبينها ولم يكن باثباتها اولى من اثبات
ما لا نهاية له مما يدل عليها ما لا تعلق بينه وبينها وايضا فانه لا بد من تعلق بين الدليل والمدلول
لولاه لم يكن بان يدل اولى من ان لا يدل ولا يجوز ان يدل على المعاني الموجبة للصفات ما يؤثر فيها لان
الذي يؤثر فيها عندهم هو الفاعل وقد ثبت ان الفاعل لا يدل على فعله ولا على انه من قبيل الصفات ولا
الذوات بل لو قيل بان الفعل يدل على فاعله لكان اولى ولانه يعلم الفاعل من لا يعلم هذه المعاني التي
اثبتوها ولا يجوز ان يكون الدليل عليها هو اثرها لان اثرها الصادر عنها هو كونه متحركا وساكنا
عند المخالف وهو الذي وقع الاجماع بيننا وبينهم على اثباته وتسميته حركة وسكونا فلا يخلو ان يدل عليها
مجردة او لا مجردة ومحال ان يدل عليها مجردة لانه كان يجب فيمن علم مجرد كونه كائنا ومتحركا
وساكنا ان يعلم انه لا بد من علة توجب ذلك لان من علم الدليل على الوجه الذي يدل علم المدلول ومعلوم
ان مخالفهم يعلم ذلك ولا يعلم علة توجبها وكان يجب ان يحتاج الى علة سواء كانت جائزة او واجبة
ومعلوم خلاف ذلك ولا يجوز ان يدل لا مجردة بل بكيفية ثبوته على سبيل الجواز سوى اعتبر معه ان
يكون الحال واحدة والشرط واحدا ام لا لانه كان يجب في الحركة التي هي علة كونه متحركا والسكون

الذي

الذي هو علة كونه ساكنا ان يدل على علل اخرى توجبها لانها اثبتت ان هاهنا ما لاجله دل على ثبوت
علل مؤثرة فيه وهي ثبوتها اعني الحركة والسكون التي هي عندهم علل على سبيل الجواز والحال واحدة وهي التحيز
والشرط واحد وهو الوجود كما ذكروه فكان يجب ان يدل على ثبوت علل لها اخرى   وان لا يكون مخالفة
هذه العلل لمعلولاتها في كونها ذواتا مانعة من دلالة هذه العلل بهذه الكيفية على حاجتها الى علل
اخر سواها كما لم يمنع اختلاف الاثار الصادرة عنها وهي كونها متحركة وساكنة بل شابهها من اشتراكها
في الدلالة على علل موجبة لها لما كان من حق الدليل اذا حصل على الوجه الذي يدل ان يدل والا بطل كونه
دليلا   ومتى وجب في هذه العلل ان يدل على علل اخرى موجبة لها وجب في تلك العلل الاخرى ان يدل على
علل اخرى لمثل ذلك   فاما ان يحتاج كل علة الى علة الى ما لا نهاية له وذلك محال على ما ناتي بيانه في
الدعوى الثالثة   واما ان ينتهي الى علة قديمة وجب في كونه متحركا وساكنا ان لا يخرج عنه الجسم ما دامت
ذاته لان علته تستند الى ما لا يزول وهو العلة القديمة وذلك محال   واما ان ينتهي الى امر ثابت على سبيل الجواز
لا يحتاج الى علة وجب الاقتصار هاهنا والقضاء بان هذه الصفات الثابتة على سبيل الجواز لا تحتاج الى
علل قائمة بالجواهر والاجسام لان ما زاد على ذلك مقدر مفروض فليس بعضه بالاثبات ولا بالنفي اولى
من البعض الاخر فيجب نفي الجميع من المقدر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم وهو الذي اجمعنا عليه
ودلت الدلالة عليه وهي الصفات التي هي كونه متحركا وساكنا وبان انها هي الحركة والسكون وبالله التوفيق
واما ابطالهم لكونها بالفاعل من حيث ان الفاعل لا يتعدى في تاثيره طريقة الاحداث
فذلك صحيح في الفاعل ولكنا نقول بانه يحدث هذه الصفات التي هي الحركات والسكنات في الجسم
وحدوث هذه الصفات ليس بامر زائد عليها على ما نبينه من ان الحدوث ليس بامر زائد على المحدث
في نفسه مع اختلاف انواعه   **وقولهم** ان الفاعل لا يصح منه ان يجعل الذات على صفة او حكم
زائد على الحدوث الا بشرط ان يكون قادرا على ايجاد تلك الذات [من دون ايجاد بمعنى فيها هو]   لا يصح لان الاصل الذي بنوا عليه
فاسد وهو قولهم ان الخبر جعله بالكونه خبرا فان ذلك لا يصح لان الخبر والامر والنهي والتهديد اوضاع

واصطلاحات اصحابنا فيهم الذين سموا صيغة افعل امرا وان افادت الكراهة نهيا وانما ذلك لهذا وسموا
قول القائل زيد في الدار خبرا لان هذه الصيغ اختصت باحكام عقلية راجعة اليها وكذلك فان اهل اللغة
هم الذين فرقوا بين قول القائل زيد في الدار اذا قصد به زيد بن عبد الله ومنه اذا قصد به زيد بن خالد بان سموه في احدى
الحالين خبرا عن زيد بن عبد الله دون زيد بن خالد وجعلوا التفرقة في ذلك بالقصد يبين ذلك ويوضحه انه لو كان هناك
حكم عقلي ومزية زائدة على ما سمع من الكلام لم يخل ان يختص بجملة الخبر وهذا يؤدي الى ان يكون ثابتا مستقبلا لانه لا
يوجد حرف حتى يعدم ما قبله من الحروف واما ان يختص ذلك الحكم وهو كونه خبرا بعضها او حرفا منها وهذا
يؤدي الى ان يكون الحرف الواحد خبرا وهذا ايضا يبطل ما جعلوه اصلا في ذلك واما قولهم لو كان
الجوهر كائنا بالفاعل لصح من الفاعل ان يجعل الواحد منا عالما فيقال لهم ولم يلزم ذلك فان قالوا لان
من قدر على ان يجعل الذات على صفة او حكم زائدين على الحدوث من دون ايجاد معنى فيها صح منه ان يجعلها على سائر
الصفات التي بالفاعل كالكلام لما صح ان يجعله خبرا صح ان يجعله امرا ونهيا قيل لهم هذا مبني على ان للكلام
بكونه خبرا حكما زائدا على صيغة الخبر وقد بينا بطلانه هاهنا وفي كتابنا الموسوم بالشهاب الثاقب
ثم لو صح ان له حكما بكونه خبرا فان الصفات والاحكام تختلف فمنها ما هو داخل تحت مقدور الفاعل
كالمقدورات من الصفات وهذا مثل كونه متحركا وساكنا ومنها ما لا يدخل تحت مقدوره وهذا
مثل كونه مشتهيا ونافرا وما يدخل تحت مقدوره يختلف فمنها ما يملكه بجملته لنفسه ولغيره نحو كونه
متحركا ومنها ما يملكه بجملته لنفسه دون غيره نحو كونه عالما لما لم يصح منه الفعل متعديا الا بسبب
لا يولد العلم وهو الاعتماد فلو كان الاعتماد يولد العلم لصح من الواحد منا ان يجعل غيره عالما فلا يجب اذا
قدر على اثبات صفة لذات ان يقدر على اثبات كل صفة لتلك الذات كما لا يجب اذا قدر على ذات ان يقدر
على كل ذات ولهذا يقدر الواحد منا على الاعراض ولا يقدر على الاجسام فان قال فكان يجب ان يقدر
الله تعالى على ان يجعل الواحد منا عالما فان جعل جملته عالمة لم يجد لنا حاجة الصدر مزية وان جعل قلبه
عالما [illegible] دون جملة الانسان وذلك محال قلنا ان

العلم هو سكون النفس وطمانينة القلب الى ان معلومه على ما هو عليه فهو تعلق القلب بالمعلوم وليس يلزم اذا
تعلق القلب بالمعلوم ان يكون مكلفا ولا ان يكون هو الانسان الذي يتوجه اليه المدح والذم كما ان حاسة
البصر متعلق بالادراك ولذلك سائر الحواس ولا يلزم ان يكون هي العاقلة المكلفة وذلك لان العاقل
المكلف هو ذو الحاسة المدركة وذو القلب المتعلق بالمعقولات والمعلومات والمرادات والمكروهات
والمشتهيات والمنفورات فلا يصح ما عولوا عليه في ذلك والله الهادي وبذلك يثبت الموضع الثالث
وهو في ابطال اقوال المخالفين وبه يثبت الموضع الثالث وهو ان الالوان الحركات والسكنات وغيرها صفات
وليست بذوات ولا احكام وبثبوته يتم ما نريد من الدعوى الاولى **واما بيان الدعوى الثانية**
وهي ان هذه الاعراض التي هي الالوان محدثة فاعلم انا نعلم حدوث كثير من الحركات والسكنات
ضرورة وهي افعالنا وكثير من افعال غيرنا من العباد فيما حضرنا وانما نحتاج الى الدلالة فيما عدا ذلك
والذي يدل على ذلك وجهان احدهما ان الالوان جائزة الوجود في نفسها وكل ما هذه حاله فهو محدث وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل على ذلك انها لو لم تكن جائزة الوجود لكانت
واجبة الوجود او ممتنعة الوجود ولو كانت ممتنعة الوجود لم تكن ثابتة ولا مختصة بالاجسام ومعلوم
خلاف ذلك ضرورة ولو كانت واجبة لكانت باقية لا يجوز زوالها وكان يجب ان لا يخرج الجواهر من
اماكنها وان لا يجوز تنقلها في الجهات ولا زوال حركاتها ولا سكونها ومعلوم خلاف ذلك فثبت انها جائزة
الوجود في نفسها واما الاصل الثاني وهو ان كل ما هذه حاله فهو محدث فالذي يدل عليه ان كل ما
كان جائز الوجود في نفسه فانه يجب ان يتقدمه عدمه وكل ما تقدمه عدمه فهو محدث وهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه لو لم يتقدمه عدمه لكان لا اول لوجوده ولو وجب
ان يكون قديما لان القديم هو الذي لا يتقدمه عدمه وان شئت قلت هو الذي لا اول لوجوده ولو كانت
قديمة لكانت واجبة الوجود في كل حال وذلك محال لما تقدم • واما الاصل الثاني وهو ان كل ما
يتقدمه عدمه فهو محدث فالذي يدل على ذلك ان ذلك هو معنى المحدث فان المحدث هو الذي يتقدمه عدم

وايضا فقد صار لوجوده اول يشار اليه والمحدث هو الذي لوجوده اول فثبت الوجه الاول

الوجه الثاني انها لو لم تكن محدثة لكانت قديمة على ما تقدم ولا يجوز ان تكون قديمة لانه يجوز عليها العدم والقديم لا يجوز عليه العدم وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه يجوز عليها العدم فالذي يدل على ذلك انه ما من متحرك الا ويجوز ان يسكن ولا ساكن الا ويجوز ان يتحرك ولا مجتمع الا ويجوز ان يفترق ولا مفترق الا ويجوز ان يجتمع وهذه قضية ضرورية فلا يخلو الصفة التي كان عليها اولا بعد اختصاص الجسم بضدها اما ان تكون باقية في الجسم كما كانت والعقول تحيل ذلك لا ذلك بطلانها وعلى انه كان يجب ان يكون الجسم مجتمعا مفترقا متحركا ساكنا وذلك محال واما ان تكون تلك الصفة منتقلة وذلك محال لان الانتقال من خصائص الجواهر المتحيزات فلا يجوز على الاعراض والصفات فلم يبق الا انه معدوم اذ لا واسطة بين هذه الامور واما الاصل الثاني وهو ان القديم لا يجوز عليه العدم فالذي يدل على ذلك ان القديم واجب الوجود فيما لم يزل وكل ما هذه حاله لا يجوز عدمه وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان القديم واجب الوجود فيما لم يزل فالذي يدل عليه انه لو لم يكن كذلك لم يكن قديما اذ القديم هو الموجود فيما لم يزل واما الاصل الثاني وهو ان كل ما هذه حاله فانه لا يجوز عدمه فالذي يدل على ذلك انه متى كان موجودا في الازل لم يصح ان يكون هناك مخصص يخصص وجوده بحال دون حال فاما ان يجب وجوده في كل حال وهو الذي نقول او لا يجب في شيء من الحالات انتقض القول انه موجود في الازل واما ان يوجد في حال دون حال وهذا نقض القول بوجوب وجوده فيما لم يزل فثبت ان القديم لا يجوز عدمه وبذلك يثبت ان الاعراض محدثة غير قديمة وهو ما رمناه من اثبات الدعوى الثانية **واما بيان الدعوى الثالثة** وهو انها محصورة متناهية من قبل اولها فالكلام منها يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الحوادث محصورة متناهية من قبل اولها وذهبت الدهرية وكل من يقول بقدم الجسم

من الفلاسفة

من الفلاسفة والطبائعية الى ان الحوادث لا نهاية لها واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فالذي يدل عليه وجوه اربعة احدها انه يودي الى المحال وما
ادى الى المحال فهو محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه يودي
الى ان لها اول ولا اول لها وذلك محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل
عليه ان المحدث هو الذي لوجوده اول كما تقدم فاذا كان لكل واحد منها اول فلا بد ان يكون لجملتها
لها اول لان جملتها لا تخلو ان يكون هو مجموعها او بعضها او لا مجموعها ولا بعضها بل هو غير لها فان
كان غيرا كان قولهم بانها حوادث لا اول لها بمنزلة قول القائل بانها حوادث وغيرها لا اول له وبه صحة
مذهبنا انها محدثة مجموعها واجزاوها وان كان غيرها قديما وان كان ذلك راجعا الى مجموعها
او الى بعضها لزم فيما رجع اليه ان يكون له اول واذا كانت احادها لها اول وجملتها لها اول
ومع ذلك لا اول لها فقد وضح ما الزمناه في الاصل واما الاصل الثاني وهو ان ذلك محال فالذي
يدل على ذلك ان كونها لا اول لها ومع ذلك لها اول يكون جمعا بين النفي والاثبات في حكم واحد وذلك
مما يعلم باضطرار استحالته واما الاصل الثاني وهو ان ما ادى الى المحال فهو محال فالذي يدل على
ذلك انه يلزم على ثبوته ثبوت المحال وعلى صحته صحة المحال الوجه الثاني ان كل واحد
منها يجب ان يتقدمه عدمه تقدما لا اول له واذا تقدم العدم احادها وجب ان يتقدم جملتها واذا
تقدم جملتها كانت محدثة وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو ان كل
واحد منها يجب ان يتقدمه عدمه فالذي يدل على ذلك ان المحدث هو الذي يتقدمه عدم فاذا ثبت
ان كل واحد منها محدث وجب ان يتقدمه عدمه واما الاصل الثاني وهو ان العدم اذا تقدم
احادها وجب ان يتقدم جملتها فالذي يدل على ذلك انا لو اضفنا الحوادث بعضها الى بعض في الفرض
والتقدير واضفنا عدم بعضها الى البعض كذلك لكانا في العقل كجملتين سبقت احاد احداهما احاد
الاخرى سبقا لا اول له وما هذه حاله فانه يجب ان يكون الجملة السابقة احادها احاد الاخرى

متقدمة على الاخرى سبقا لا اول له والاعاد على حول ايجادها سابقة لايجاد الاخرى بالنقض والابطال
ويكون العدم متقدما على حملها كما هو متقدم على ايجادها تقدما لا اول له وأما الاصل الثالث
وهو ان العدم اذا تقدم حملها كانت حملتها محدثة فالذي يدل على ذلك ما قدمنا من ان المحدث هو الذي
تقدمه عدم الوجه الثالث ان القول بانها محدثة يقتضي ان عدمها لا اول له والقول بانه لا
اول لها يقتضي ان وجودها لا اول له والقول بذلك يؤدي الى ان يكون موجودة معدومة في حالة واحدة وذلك
محال الوجه الرابع ان عدمها لا يخلو ان يكون سابقا لجميع وجودها او لا يكون سابقا وبالله فان
كان سابقا لزم ان يكون لوجودها اول ونهاية وبطل القول بانه لا اول لها وان كان مساويا لوجودها
مع انه سابق لوجود كل واحد منها سبقا لا اول له لزم ان يكون السابق والمسبوق على سوا في السبق والتقدم
وكان يجب لو قدر قديم لا اول له لكان منفكا عن عدمها غير منفك منه وهذا هو اجتماع النفي
والاثبات وذلك لا يجوز فهذا هو الكلام في الدعوى الثالثة **واما بيان الدعوى الرابعة**
وهو ان الجواهر لم تخل من هذه الاكوان والحركات والسكنات ولم تتقدمها فالكلام منها يقع في موضعين
احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه
المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الجواهر والاجسام لم تخل ابدا عن كونها في الجهات والخلاف
في ذلك مع اصحاب الهيولا والصورة فانهم يقولون بان طينة العالم كانت موجودة فيما لم يزل عارية عن
هذه الاحوال ثم حدثت قريبا بعد ذلك وربما قالوا اصل العالم هيولا وصورة وهما جوهران معقولان
غير محسوسين ولا متحيزين ولا ذاتي جهة وكانا كذلك ثم حلت الصورة في الهيولا فصارا جسما
كثيفا محسوسا قابلا للتحيز والانقسام كائنا في الجهات واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم بفطرة عقله ضرورة انه لا يمكن تقدير جسم
من هذه الاجسام واجزائها الا وهو كائن في جهة من الجهات اما فوق واما تحت واما يمين واما شمال

كرم الناس حاما واوصاه الله صاحا فولة الثالث عشر هو عمانها ومالله ريهم

واما

(margin, vertical:) [illegible]
حواشي

واما خلف واما قدام اما لانه في جهة او متحرك ولا نعقل وجود جسمين الا وبينهما بون ومسافة
فيكونان مفترقين او لا تكون بينهما بون ولا مسافة فيكونان مجتمعين كما لا نعقل كون الجسم متحركا
ساكنا معا او مجتمعا ومفترقا معا او كائنا في الجهات الست في حالة واحدة ويجد كل عاقل استحالة
ذلك كله على سواء ولهذا لو اخبرنا مخبر انه شاهد في بعض البلاد القاصية اجساما غير متحركة
ولا ساكنة ولا مجتمعة ولا مفترقة ولا كائنة في جهة لتبادر العقلاء الى تكذيبه من غير توقف في امره
تبين ذلك وتوضيحه ان الاجسام لو كانت خالية عن هذه الاحوال التي هي الحركات والسكنات والاجتماعات
والافتراقات فيما مضى لم يخل اما ان تسبق اليها الحركات ولا نعقل ان تتحرك ما لم يكن متحركا ولا ساكنا
او تسبق اليها السكنات ولا نعقل ان تسكن ما لم يكن ساكنا ولا متحركا او تسبق اليها الاجتماع
ولا نعقل ان يتجدد الاجتماع فيما لم يكن مفترقا او تسبق اليها الافتراق ولا نعقل ان يتجدد الافتراق فيما لم
يكن مجتمعا واذا ذكرنا ان هذا الاستدلال فهو مجاز من الكلام والا فالحقيقة انه بيان وايضاح لما
في بديهة العقل وفطرته وبذلك يتم الكلام في المقدمة الاولى وهو انها لم تخل من حوادث محصورة ح
واما المقدمة الثانية وهو ان ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث فهي من المقدمات الضرورية
التي لا تحتاج الى نظر واستدلال وبيان ذلك انها اذا لم تخل منها فهي اما معها واما بعدها وما
كان وجوده مع وجود المحدث او بعده فهو محدث بالضرورة فثبت بذلك المقدمة الاولى وهو ان الجواهر
والاجسام محدثة واما المقدمة الثالثة وهو ان كل محدث يحتاج الى المحدث فالذي
يدل على ذلك ان العالم موجود على سبيل الجواز وكل موجود على سبيل الجواز يحتاج الى مؤثر على سبيل
الصحة والاختيار وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان العالم موجود على سبيل
الجواز فالذي يدل على ذلك انه لو لم يكن موجودا على سبيل الجواز لكان موجودا على سبيل الوجوب لانه ينقسم
اليها قسمة دائرة بين نفي واثبات فانه لا يخلو ان يستحيل خلاف وجوده او لا فان استحال فهو واجب الوجود
وان لم يستحل فهو جائز الوجود ولا يجوز ان يكون واجب الوجود لانه لم يكن بوجوب الوجود في حال اولى

من حالٍ وكان يجب وجوده في الازل وقد ثبت حدوثه فثبت الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو
ان كل موجودٍ على سبيل الجواز يحتاج الى مؤثرٍ على سبيل الصحة والاختيار فالذي يدل على ذلك انه متى وجد
بعد العدم لم يكن بدٌّ من امرٍ لاجله خرج من العدم الى الوجود ووجب بعد الجواز اذ لو لم يكن هناك امرٌ
اخرجه من العدم الى الوجود ولاجله وجب بعد الجواز لم يكن بان يوجد بعد العدم اولى من ان يوجد لا لامرٍ
وهذه قضية معلومة وان لم يكن المؤثر على سبيل الصحة والاختيار فهو الفاعل ولا يجوز ان
يكون وجود العالم لعلةٍ موجبة لانها ان كانت معدومة لم يكن العالم بان يحصل في حالٍ اولى من حالٍ لان العدم
الاصلي لا اول له وكان يجب ثبوته في الازل وقد صح حدوثه وان كانت موجودة فانها ان كانت قديمة
ادى الى قدم العالم لانه لا يجوز ثبوت العلة دون معلولها وقد ثبت حدوث العالم وان كانت محدثة
لم يصح ذلك لانه كان يجب ان يحتاج في حدوثها الى علةٍ كما احتاج العالم في حدوثه اليها فاما ان
يحتاج كل علةٍ الى علةٍ الى ما لا نهاية له وذلك محال واما ان ينتهي الى علةٍ لا يحتاج الى علةٍ وجب
الاقتصار هاهنا وايضا فان العالم لا يحتاج الى علةٍ لان ما زاد على ذلك مقدرٌ مفروض فليس بعضه
بالاثبات ولا بالنفي اولى من البعض الآخر فيجب نفي الجميع من المقدر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم
واذا بطل ان يكون حدوث الحوادث لمؤثرٍ على سبيل الايجاب ثبت انه لمؤثرٍ على سبيل الصحة والاختيار
وهو الفاعل فثبت بذلك المقدمة الثانية وبذلك ثبت الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا
اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف واما الموضع الثالث وهو في شبه المخالفين من اعداء الاسلام
من الفلاسفة والدهرية والطبائعية والملحدة والمجوس والثنوية والنجومية وجميع الكفار الخارجين
عن الاسلام والجواب عنها فما وردت شبهة الا وقد اجاب عنها علماء المتكلمين وعبّروا في وجوههم حتى
يردوهم خاسئين وربما اوردوا اشباهها تصلح ان يكون حجة للمخالف لا يهتدي اليها ويجيبون عنها
بالاجوبة الحسنة وهذا يدل على ان الانصاف مع المتكلمين وان الحق معهم لان اعظم الحجة على مخالفك

ان تقول

ان تقول له قولي وقولك فطر في نقيض وانا احتج لمذهبي بما لا يمكنك ان تعترض عليه بما يبطله
واستمع حجتك ثم انقضها بما لا يمكنك الانفكاك عنه وان بدا احتج لك على مذهبك بما لا تهتدي اليه
ثم انقض ذلك بما لا يمكن الانفكاك منه ونحن الان نذكر طرفا من شبههم والجواب عنها ان شاء الله تعالى

شبهة للفلاسفة في حوادث لا اول لها وهي ان القديم اما ان يتقدم على اول حادث عندكم
بمدة وزمان او لا بمدة ولا زمان والثاني لا يعقل فيه معنى التقدم ويلزم اذا لم يتقدم عليه بزمان
ان يكون القديم محدثا او المحدث قديما وان تقدم بمدة وزمان فالزمان ان كان حادثا كان الكلام فيه
كالاول ولزم حوادث لا اول لها وان كان قديما فان تقدم على اول حادث من الاجسام بازمنة لا نهاية
لها ثبتت حوادث لا اول لها وان تقدم بما لا يتناهى لزم حدوث القديم او قدم الحوادث **والجواب**
ان هذا ابتنا على اثبات المدة القديمة والازمان التي لا نهاية لها وذلك لا يصح لان الزمان الذي هو
المدة حادث لانه يجوز عليه العدم فانه لا يعقل زمان الا ويدخله الماضي كما يدخله الحال والمستقبل
وما من حال ولا استقبال من الزمان الا ويجوز عدمه بل لا يحدث زمان غيره الا بعد عدمه فاذا كان
ما تقدم من الزمان الماضي قد عدم ثبت انه محدث غير قديم فان قيل فكيف تعبرون عن سبق القديم
للمحدث قلنا سبقه له هو انه موجود لا بعد عدم والمحدث موجود بعد عدم وقال
شيوخنا على معنى ان اول ما فعله كان يجوز تقديم فعله فيكون بين يومنا هذا وبين اول ما فعله
مما قدرناه اكثر مما بين يومنا هذا وبين اول المحدثات المحققة التي اوجدها القديم تعالى فيكون
التقدم والتاخر فيما هو محقق من الحوادث دون ما تقدر منها فان ما ليس بثابت لا يعقل فيه التقدم
والتاخر فلا يجوز ان يقال ان بين القديم والمحدث ما لو قدرنا هناك حوادث لكان بعضها متقدما
على بعض الى غير غاية فيجب ثبوت ما لا نهاية له من الحوادث والتقدم والتاخر لانا قد بينا ان
هذا التقدير في اول حادث قد كان ثابتا كذلك ولا يلزم عليه التحقيق وهو ان يكون حوادث
لا اول لها لما تقدم من ان ما ليس بثابت لا يعقل فيه التقدم والتاخر فبطل ما اوردوه من ذلك

شبهة أخرى لهم قالوا قد ثبت أن الحوادث ممكنة الحدوث فلا يخلو إن يكون لإمكان حدوثها
أول وابتداء أو لا أول له ولا ابتداء فإن كان له أول فلم اختصت بحال يمكن حدوثها بها دون ما قبلها
فإن كان لذاتها فهي في الأحوال على سواء إلى ما لا أول له وإن كان لمؤثر قديم أمكن حدوثها في الأزل
وإن كان لمؤثر حادث فقد كان أمكن حدوثها فلم اختص بتلك الحال فيؤدي إلى حوادث لا نهاية لها وإن
كان لا أول لإمكان حدوثها ولا نهاية فقد ثبت أنه لا يستحيل حوادث لا أول لها بل يمكن ذلك وهو قولنا
والجواب أن الحوادث لا أول لإمكان حدوثها على معنى أنه ما كان يستحيل في الأزل حدوثها على حد
يتقدم حدوثها عدمها الذي لا أول له وجود لا أول له وهو القديم وكل حادث وجد أولا كان يمكن
وجوده قبل ولو وجد قبل لكان يمكن وجوده قبل إلى ما لا نهاية له على حد يتقدمه عدمه الذي لا أول له
فالحادث من ذلك متناهي وعدمه قبله لا أول له ولا ابتداء فإن أراد المخالف هذا المعنى فهو صحيح وإن
أراد لا نهاية لما قد وجد من الحوادث ولا غاية **قيل له** إن أردت لا نهاية لها أي لوجودها فقد ثبت أنه
قد تقدمها العدم وإلا لم تكن حوادث وما تقدمه العدم فقد صار له أول ونهاية في الوجود وإن أردت
لا نهاية لآخرها فهو محال لأن الفراغ قد أتى عليها وفرغ منها وتقضت في نفسها وهذا هو النهاية في
آخرها وإن أردت لا نهاية لعددها لم يصح لأن ما كانت أجزاؤه محصورة متناهية متناهي عدده **فإن قيل**
فإذا استحال عندكم الفعل فيما لم يزل وصح في حال يتقدمه وجود لا أول له ولا غاية وهو القديم وجب
أن يستحيل وجود الحوادث لأن ما توقف على ما لا غاية له ولا انتهاء استحال وجوده **والجواب** أن نقول
أول ما عليكم من هذا أن يستحيل حوادث لا أول لها وإلا استحال حدوث حادث بعدها كما ذكرتم ثم
نقول إنكم بنيتم شبهتكم هذه على إثبات مدة تتوالى إلى ما لا غاية له ولا نهاية ثم توجد الحوادث بعدها
وهذا لا يصح لأن ما لم يزل عبارة عن وجود لم يتقدمه عدم **فقلنا** يستحيل حدوث الحوادث فيما لم
يزل أي يستحيل حصول وجود قد تقدمه عدم وهو الحدوث عين متراخي عن وجود لم يتقدمه عدم لا أن

هذا

هذا يؤدي الى ان يكون السابق والمسبوق على سوا في التقدم والتاخر وهذا مما يعلم ضرورة خلافه
وقد بينا ان الحوادث قد تقدمها العدم وان القديم لا يتقدمه عدم وبينا انه لا يصح اثبات اوله فيما لم
يزل فبطل ما ادعوه من ذلك والله الهادي **شبهة** لاصحاب الهيولا قالوا لا نعقل حدوث شي لا
من شي كما لا نعقل حدوث السرير الا من هيولاه وهو الخشب ولا السوار الا من هيولاه وهو الفضة او الذهب
او غيرهما ولما لا نعقل حدوث الدار الا من هيولاه وهو الاجر والما واشباه ذلك ولا بد ان يكون
الهيولا قديمة وربما قالوا الفاعل مؤثر فلا يؤثر الا في شي ولا بد لذلك الشي من قوة يقبل التاثير
والجواب ان ارادوا انه لا يصح حدوث شي الا من شي يؤثر فيه غير ذاته فصحيح وان ارادوا انه لا يوجد
له نظير في الشاهد لم يصح لان الحركة في الشاهد يحدث لا من هيولا وكذلك السكنات وان كان
لا يجب في كل شي ان يكون له نظير في الشاهد وان ارادوا ان الفاعل لا يؤثر الا في صورة الشي وصفته
لم يصح لانه تارة يؤثر في ذلك كحركة الجسم وسكونه وتارة في نفس الشي كحدوث الجسم
فانا قد بينا انه تقدمه عدم فبطل ما قالوه **شبهة** اعتمد بها الدهرية قالوا ما وجدنا
انسانا الا من نطفة ولا نطفة الا من انسان ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة وربما اورده
اصحاب الاسطقصات وهي عندهم الطبايع الاربع الما والهوى والنار والارض فقالوا لم نجد
المركبات الا من هذه الاسطقصات والاسطقص لا يستحيل من المركبات فعرفنا ان المركبات محدثة
والاسطقصات قديمة **والجواب** عن ذلك ان هذا اعتماد على مجرد الوجود وذلك لا يصح
الا بدلالة من قياس او غيره ولهذا نجد كثيرا من الابنية والمصانع ولا يدل ذلك على انها لم
تزل ويقال لهم في البيضة والدجاجة لا يخلوا ان يكونا محدثين وهو قولنا او قديمين وذلك محال
لان احدهما يتقدم على صاحبه وكذلك ان كان احدهما قديما فانه يتقدم على غيره لا محالة سوا كان
هو البيضة او الدجاجة فانه يتقدم على البيضة دجاجة وعلى الدجاجة بيضة ويقال لاهل الاسطقصات
فانتم لا تجدون مركبا الا من مركب فان كان الوجود دليلا كانت الاسطقصات مركبة غير بسيطة

ويكفي في ذلك ما تبينا ان كلها لم تخل من الحوادث المحصورة فتكون محدثة كما تقدم **شبهة**
للملحدة وكل من قال بقدم العالم وبصانع قديم فالوا العالم اما ان يكون صح وجوده في الازل او لا
ان لم يصح في الازل وجب اذا احدث فيما لا يزال ان يكون حدث بعد استحالة فيكون حدوثه بسبب وعلة لا بفاعل
مختار وان كان صح حدوثه في الازل فقد صح قولنا ثم لو لم يقع حدوثه الذي صح في الازل ووقع بعد ما
لم يزل لم يخل ان يكون لحدث تجدد حدوثه لامر ام لا ان كان لغير امر لم يكن بالتجدد في حال اولى من حال
فكان يلزم حدوثه في الازل وفيه اثبات حوادث لا نهاية لها وان تجدد حدوثه لامر فذلك
الامر اما ان يكون متجددا او حاصلا في الازل ان كان متجددا لزم فيه ما لزم اولا في العالم المتجدد
وان كان حاصلا لامر غير متجدد فلا يخلو ان يكون تجدده لداع وغرض اولا ان لم يكن لداع لزم ما تقدم
وان كان لداعي الحكمة كما تقولون فالداعي ان كان تجدد لزم ما قد مر في العالم المتجدد من حوادث لا اول لها
وقدمه وان كان الداعي غير متجدد لزم حدوثه فيما لم يزل وصح القول بالقديم لحصوله في الازل
ووصفه بالحدوث لحصوله عن غيره واعلم ان شيوخنا قد اختلفوا في الجواب عن هذه
الشبهة **فاجاب** بعض اصحاب ابي هاشم بانه انما اختص في الحدوث بتلك الحال دون ما
قبلها لانه كان احداثه قبل ذلك مفسدة في التكليف عند حصوله واعترضوا عليه بان هذا مبني على
انه عدل حكيم واثبت الازلي واثباته وذلك لا يتم الا بابطال ما ذكرناه ويمكن ان يقال للملحدة ليست
هذه الشبهة مفسدة لشيء من اركان الادلة على حدوث العالم فلا يتعذر هذا الجواب على اصحابنا وان
كان يمكن ان يقال لا مكلف هناك يكون حدوث العالم قبل حدوثه مفسدة له **واجاب** بعضهم بان
هناك وجه حكمة لا نعلمها على التفصيل وان كنا نعلم على الجملة انه احدثه حال احداثه ولم يحدثه
قبل لمصلحة كما نعلم هذا الان في الحوادث المتجددة من الامطار وحدوث الرياح ولقائل ان يقول اما
الان فيعلم انه حدث فيها المصالح المكلفين **واجاب** بعضهم بطريقة المعارضة والبحث عن

اختصاص

لاختصاص افعاله بمقدار دون مقدار وبزمان دون زمان فالكلام فيها كالجواب عنه نحو ما بيناه **وأجاب**
بعضهم بانه اذا لم يصح تقديم العالم الى ما لا اول له ولم يصح فعل ما لا نهاية له دفعة واحدة ولم يمكن
ان يدعوه الداعي الا الى احسان ما والى الجادة في حال ما فمتى وجد فقد حصل مطابقا للداعي كما اذا اخل
قدرا من الاحسان دون قدر ازيد منه علمنا حصوله مطابقا للداعي والى هذا اشار الشيخ ابو الحسين البصري
وذكر الشيخ محمود بن الملاحمي انه ما زال يجيب بالجوابات المتقدمة الى ان منحه الله القاطع ه
فقال ان الفعل لا يصح الا لداع والداعي لا يؤثر في الفعل الا اذا خلص عن الصوارف او ترجح عليها للحكيم
وان كان داعي الاحسان لم يزل الا ان علمه باستحالة الفعل فيما لم يزل يصرفه عن اجرائه وقد فعل
اول افعاله مطابقا للداعية واشار الى امكان لا يصح حدوثه في كل حال فلم يصح فيما لم يزل لاجل
هذا الداعي **وأجاب** الشيخ ابو القاسم بان احداث اول افعاله تعالى لم يكن ممكنا قبل
حدوثه واعترض عليه بانه يلزمك انه صار ممكنا بعد ان لم يكن ممكنا فلا بد من امر فلم يعقل المخرج
من سؤالهم **وأما أقول** انه يمكن الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان هذا الكلام من لم يتصور
الفاعل المختار ولم يفرق بينه وبين الموجبات ونحن نقول ان من حق الفاعل المختار ان يتقدم وجوده
على وجود فعله ولا يقارن وجوده وجود فعله فالله تعالى اوجد اول افعاله على حد تقدم وجوده الازلي
على وجود اول افعاله ولم يقارن وجود فعله وجوده الازلي وانما خلق اول افعاله كذلك لان الفاعل
المختار لا ان العلل الموجبات الذي يجب ان يقارن وجود اثرها وجودها والفاعل المختار انما
فارق العلل في ذلك لانه فاعل مختار لا لامر زائد على ذلك وهذا يوضح لك انه لم يكن هناك
قبل ولا بعد حقيقي ولان القبلية والبعدية انما يصح وصفا للمدة والزمان وليس فيما لم يزل مدة
ولا زمان لان المثبت للمدة والزمان ان اثبته على ما يعقل فما من مدة تعقل الا ويجب زوالها وعدمها
حتى يصير ماضية زائدة على ما هو معقول من مضي الساعات والايام والشهور والاعوام فلا يمكن قدم

المدة لان القديم لا يجوز عليه العدم وبذلك تبين ان الحالة التي لم يحدث فيها اول العالم لا توصف
بالقبلية والبعدية وانما هي الوجود الذي لم يسبقه عدم وما عداه لا يعقل وانما هو من قبيل التخيلات
والتوهمات وهي لا تعتمد في المعلومات وان اثبت المخالف المدة على غير المعقول كان ذلك كافيا
في بطلانها فهذا هو الذي يتضح من الجواب عن هذه الشبهة والله الهادي **واما الطبايعية**
والنجومية واضافتهم التاثيرات الى الطبايع او النجوم او الخواص او القوى او المواد او ما اشبه ذلك
من عباراتهم المختلفة فانه مبني على اثبات موجبات لا تعقل ولا يصح الاشارة اليها فان ذلك لا يعلم ضرورة
ولا يصح ان يكون اليه طريق وجميع ذلك يبطل بما بيناه من ابطال ان يكون العالم حاصلا لعلة ويلزمهم
اذا كانت الطبايع او الجواهر قديمة ان يكون التركيبات قديمة وان لا يحدث الامطار والرياح والبروق
والسحاب والنبات بل يكون ذلك حاصلا في الازل لحصول موجبه كذلك وان كانت محدثة فان كانت
بفاعل مختار فهو قولنا وان كان بقوى وطبايع احتاج كل طبع الى طبع الى ما لا نهاية له فيقف وجود
الطبايع والقوى الموجبة الان على حدوث ما لا يتناهى فلا يصح حدوثها ولا حدوث الحوادث بها وذلك محال
ويقال لهم لو قدرنا ثبوت هذه الطبايع اليس الفعل في الشاهد لا يعقل الا من حي قادر وكيف يضاف
الى طبايع ليست بحية ولا قادرة وهكذا الكلام على اهل النجوم ويقال لهم اليس هذه الاشجار والنبات
والازهار والثمار المختلفة الالوان والروايح والطعوم والحيوانات المختلفة الاجناس والصور وجميع ما
في العالم من الطبايع والقوى ان كنتم طبايعية او من النجوم ان كنتم نجومية والطبايع اربع والنجوم سبعة
واثنا عشر برجا وعدد الاختلاف فيما ذكرنا يزيد على المؤثرات عندكم فلم اختلف هذا الاختلاف العظيم
في صورها والوانها وطعومها ونباتها وحركاتها وسكناتها وغير ذلك من حالاتها فان قالوا
لخواص مختلفة قلنا ولم اختلفت تلك الخواص فان قالوا الطبايع مختلفة قلنا ولم اختلفت تلك
الطبايع فلا بد من اثبات صانع مختار ينتهي اليه هذا الاختلاف لانهم ان قالوا لذواتها فهي مشتركة

في ذواتها

في ذواتها فانها كلها اجسام وان قالوا العلل مختلفة فلم اختلفت تلك العلل فلا بد من اثبات صانع
مختار يفعل ما يشاء ويختار وايضا فان الطبائع عندهم متضادة متعادية من الحار والبارد
والرطب واليابس وكيف تؤثر الضدان معا في اثر واحد وهل هذا الا القول بان الحركة والسكون يتحرك
الجسم بهما وهكذا الكلام على اهل النجوم **ونحن نقول** ان الله تعالى خلق النجوم وعرّفها على
منازلها واجرى العادة ان يفعل عند سيرها على وجوه مختلفة افعالا مختلفة واخبر عباده على السنة
بعض الرسل بذلك فكانوا لا يعرفون ذلك الا بالحساب والاخبار ان النجم الفلاني قد صار في الجهة
التي تحدث في العادة عندها امر من الامور مما اخبرهم الله تعالى به ويجوز ان يتغير العادة في ذلك بعد ذلك
ولا سيما ان كانت معجزة لنبي من رسل الله جعله الله امارة له فيما اخبر به ويجوز ان تتبع ذلك
ويعلمهم لمصلحة ثم لا يجوز ان تكون العوائد الان قد اختلفت في ذلك فانها قد تتغير في اقل من هذه
الازمنة والمدعين لحساب النجوم كانوا في زمن ابرهيم وما قبله وبيننا وبين ذلك الوقت ما يمكن
تغير العوائد فيه او في بعضه على حسب مشية الله تعالى وارادته فلا يمكن القطع على جميع ما يذكر
من ذلك وانما يقطع على ما يعلم فقط **فاما** القول بانها موجبة لذلك فلا يصح لما تقدم والقول
بانها حية قادرة لا يصح لانه رد على الله ورسوله لان المعلوم ضرورة من الدين انها مسخرة ليست حية
ولا قادرة **وايضا** فان كانت موجبة فكانت توجب في الحال فما بال هذا الترتيب والتدرج
في الحوادث من النبات وقضبانها ثم اوراقها ثم ازهارها واكمامها ثم ثمارها ثم حصرمها
اولا ثم نضجها ثم ايناعها بعد ذلك فسبحان الله الذي قدرها وصورها ومنّ بها وقدرها **ويقال**
لهم النجوم ان كانت قديمة كانت مرايها قديمة ثم الضرورة تكذب قولهم لان فيها دلالة الحدث من
التنقل من جهة الى جهة وعدم ما كان من الحركات في الجهات عند ما يخلفها غيرها وان كانت محدثة لم يصح
بها فعل الاجسام سواء كانت مواتا او حية قادرة لانها اجسام والجسم لا يقدر على احداث جسم ولا
لون ولا طعم ولا رائحة ولا موت ولا حياة ولا ان يزيد في العمر ولا ان ينقص منه وكان ذلك العلم ضرورة

فيما حصرنا وهذا ابطل جميع اقوال من اثبت المتوسطات المؤثرة من الاجسام كالغلاة والمفوضة
ومن قال بان الائمة تخلق وترزق وغيرهم من اهل البدع والضلالات وايضا لهم اخرى في اختلاف
ما في الانسان من الحواس واختصاص كل حاسة بادراك مخصوص مثل العين للبصر والاذن للسمع والانف
للشم والفم للطعم ومحال الحياة للمس واختلاف الاعضاء كاللسان للكلام واليد للتصرف وكذلك
الرجل والفرج لخروج الفضلات من الطعام والشراب ولمصالح اخر والحلقوم للنسم وهو الروح والمري
لنفوذ الغذاء وما جعل في البطن من الممسكات للطعام الى حد محدود ثم من المخرجات لاجل معدود
وما في الانسان من العضلات والعصب والعروق والعظام والمفاصل والتركيبات العجيبة ظاهرا وباطنا
مما لا نوقف على تفصيله الا باعلام الله تعالى فانه لا يعقل ان يحصل ذلك بموات من طبيعة او مادة او
جسم من الاجسام ولا نقول ذلك الا من لا عقل له من الطغام وايضا لهم اخرى خلق السموات
كالسقف ونجومها كالمصابيح والنيران كالشمعين العظيمين والارض مبسوطة تحتها كالبساط
والجواهر مخزونة فيها كالذخاير والشعاب كالشوارع في الدار والابار كالبرك والانهار
كالسواقي في تلك الدار والاشجار كبساتين الرياحين والفواكه وبوادم وجدهم والحيوانات
مبثوثة في القفار كالانعام التي احتيج لها ان يكون وجدها في جانب المنزل والسماء بغير علاقة
فمن امسكها والارض على غير قرار فمن سطحها وهل يعقل ان هذه الطبايع موات او باجسام فاعلة
لذلك وايضا اخرى في ارتفاع الشمس وانحطاطها على حسب فصول السنة ولتقدير الشتاء
والصيف والامطار والرياح والبرد والحر وحدوث حيوانات في وقت لا تحدث في غيره وما
ترى من نقصان القمر وزيادته وغير ذلك من تدبيرات الله تعالى واياته ومن اياته الليل والنهار
وان احدهما يخلف صاحبه ويأخذ من ساعاته فيزيد احدهما تارة وينقص اخرى وكونهما مصلحين
للعباد والبلاد والاشجار فلو استمر النهار لهلك بالشمس الحيوانات والاشجار لان الارض

كانت

كانت تتلظى لدوام الحر عليها فلا يستقر عليها نبات ولا حيوانات ولو استمر برد الليل لهلكت
كذلك أيضا وأيضا كانت تذهب الأبصار بدوام الليل أو النهار وليس يجد أحدهما في
جميع الأعصار فهل يقدر ذلك إلا العزيز الجبار وآية لهم أخرى اختلاف النبات فبعضها
أدوية وبعضها سموم وكمون النار في بعض الأشجار وفي الأحجار ومن ذلك ما هو مسهل ومنها ما
هو ممسك ومنها عروق ومنها أغصان ومنها أوراق ومنها أزهار ومنها صموغ وغير
ذلك من عجائب الصنعة التي لا يلتبس بينها ولا يقدرها ولا يدبرها إلا عالم بها خبير بإحداثها
وصنعتها وآية لهم في الحيوانات واختلافها وأن منها ما يكون أوله بيضة فيها ما
ثم يصير حيوانا فتارة طيرا وتارة نملة وتارة ثعبانا على اختلافها ومنها ما يكون عن بيض وإنما يخرج
حيا سويا بقدرة الله تعالى والأمر خلو ذلك وصورته وبتركيبه وقدرته ولو أراد العاقل أن
يعد خلقة العالم وما فيها لما أحصى ذلك أبدا فسبحان من أحصاه خلقا وإحداثا وعددا
وهذا آخر ما قصدناه من إثبات الصانع الحكيم تعالى

باب القول في صفاته تعالى وأسمائه الحسنى

الكلام هاهنا يقع في أربعة مواضع أحدها في بيان معنى الصفة وثانيها
في قسمة صفاته وثالثها في ترتيبها ورابعها الكلام في كل واحدة من صفات الكمال ومن أسمائه
الحسنى أما الموضع الأول فالصفة تستعمل في أصل اللغة وفي عرف اللغة وفي اصطلاح المتكلمين
أما في أصل اللغة فالصفة عندهم قول الواصف ووصفه فإن الواحد منهم إذا قال زيد فاضل أو
كريم أو عالم قالوا سمعنا منه صفة زيد فيعدون المسموع صفة وإن كان لم يحضر زيد ولا حل فيه
بل هو في الواصف وهو المتكلم به فهو مصدر وصف يقال وصف يصف صفة كوعد وعدة وأما
الصفة في عرف اللغة فهي ما يفيده قول الواصف ووصفه سواء أفاد ذاتا كما قالت المشبهة
الله جسم تعالى عن ذلك فإنهم يعدون ذلك صفة له تعالى وإن أفاد ذاتا أو أفاد حالة للذات
كما لو قال الجسم متحرك أو حكما للذات كما لو قال الفعل يصح من زيد ويمكن من عمرو أو نفيا كما إذا

فان زيدا ليس بعالم واما الصفة في اصطلاح المتكلمين فلها عندهم معنيان اعم واخص اما الاعم
فيدخل فيه الحكم عندهم وهي بهذا المعنى الاعم كل امر زائد على الذات يدخل في ضمن العلم بالذات او في ضمن الوصف
لها نفيا او اثباتا كان ذلك الامر واثباتا حالة كان او حكما او لا كان او غير فعل فالذي يدخل في ضمن
العلم بها كونه متحركا وساكنا وما اشبه ذلك والذي يدخل في ضمن الوصف لها مثل كونه غنيا يدخل في ضمنه انه
ليس بمحتاج وواحد يدخل في ضمنه انه ليس له ثاني ومتحرك يدخل في ضمنه انه ليس بساكن وما اشبه ذلك
ولحق بين معنى الحالة والحكم والنفي كقولك لا يد لك وما يفيد الفعل كقولنا عدل وكريم وشبهه
واما الصفة عندهم بالمعنى الاخص وهي التي تسمونها حالة وهي كل امر زائد على الذات راجع الى
الاثبات لا يصح العلم به الا باعتبار الذات نحو كونه متحركا والحركة فلا يدخل فيه النفي في هذا الاستعمال الاخص
ولا الحكم ايضا والحكم قد يراد بالمعنى اللغوي وقد يراد على اصطلاح المتكلمين وقد يراد على اصطلاح
الفقهاء اما بالمعنى الاول فهو المنع ماخوذ من حكمة الدابة لما كانت تمنعها من التصرف واما
باصطلاح المتكلمين فله معنيان عندهم حقيقة ومجاز فالحقيقة عندهم في الحكم انما يطلق على كل
امر زائد على الذات راجع الى الاثبات لا يعلم الا باعتبار ذاتين او ذات وصفة اما بين ذاتين فنحو صحة
العلم من الواحد منا بالذوات فان هذه الصحة تعلم باعتبار العالم والمعلوم واما بين ذات وصفة فنحو صحة
تحرك الجسم فانه يعلم بين ذات الجسم وصفته وهي تحركه واما استعمال الحكم مجازا عند المتكلمين
فهو في الصفة الموجبة عن العلة عند من قال منهم بذلك نحو قولهم بان كونه قادرا احكم القدرة وكونه
عالما حكم العلم اي الصفة الموجبة عنها عندهم واما الحكم في اصطلاح الفقهاء فهو يستعمل
في معنيين احدهما حكم العقلي والثاني حكم الافعال من قبح ووجوب وندب واباحة وكراهة فهذا
هو الكلام في الموضع الاول وهو في معنى الصفة واما الموضع الثاني وهو في قسمة
صفاته فقد بينا ان صفاته تعالى على ضربين اثبات ونفي واما الموضع الثالث وهو في ترتيبها

واعلم

فاعلم انه يحسن تقديم الاثبات من ذلك على النفي فاما الوجود وكل صفة من صفات الاثبات يقدر
انها دليل على صفة من صفات النفي فانه يجب تقديم الاثبات من ذلك على النفي فان العلم بانه تعالى
ليس بعاجز ولا جاهل ولا موات يتفرع على العلم بانه قادر عالم حي فاما صفات الاثبات فالترتيب
فيها ان نتكلم في انه قديم لان ذلك يفيد ذاته تعالى الازلية ثم نتكلم في انه تعالى قادر لانه الذي
دل عليه الفعل المجرد كما دل على ذاته ثم كونه عالما لانه دل عليه بواسطة الاحكام ثم كونه حيا
لان الحي قد يعلم بانه قادر عالم وان كان يعلم انه تعالى حي اذا علمنا حدوث العالم منه على سبيل الصحة
والاختيار وابطلنا ان يكون علة من العلل ثم يتبع ذلك بالكلام في انه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات
كما انه مشاهد لنا ثم نتكلم في كيفية ثبوت كونه قادرا وعالما وحيا ثم نتبعه ببيان كمية
مقدوراته تعالى ومعلوماته ثم نتكلم في انه باق دائم وبذلك يتم ما نرومه من صفات الاثبات
ان شاء الله تعالى واما الموضع الرابع وهو الكلام في كل واحدة منها فيجري ترتيبها على
حسب ما ذكرناه في الموضع الذي قبل هذا ونبدأ بصفات الاثبات على ترتيبها الذي ذكرناه ونتكلم
في كل باب بمشيئة الله وعونه

الكلام في صفات الاثبات

باب في ان صانع العالم قديم

والكلام فيه يقع في ثلثة مواضع احدها في معنى
القديم والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب
اليه المخالف اما الموضع الاول وهو في معنى القديم فالقديم قد يستعمل بوضع اللغة وقد
يستعمل بلسان المتكلمين اما في اللغة فهو ما تقادم وجوده يقال بناء قديم ورسم قديم
وعليه نزل قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم اي المتقادم وجوده واما القديم بلسان المتكلمين
فهو الموجود الذي لا اول لوجوده واما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف
فذهب المسلمون كافة الى ان صانع العالم قديم والخلاف فيه مع المفوضة والقرامطة والغلاة

اما المفوضة فانهم زعموا ان الله خلق محمدا وفوض اليه خلق العالم وان هذا الثاني هو الذي ينبغي ان يعبد
لانه الذي خلق المنعم والنعمة دون الله واما القرامطة وهم الاسماعيلية فزعموا انه خلق الاول والاول
خلق الثاني والثاني هو الذي خلق العالم واما الغلاة فانهم زعموا ان الائمة يقدرون على فعل الاجسام
ومنهم من قال انه تعالى احتجب بالائمة واما الموضع الثالث وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
قولهم فان الذي ذكرناه يشتمل في ثلثة مواضع احدها في انه تعالى موجود وثانيها في انه لا اول لوجوده
وثالثها ان صانع العالم لا يجوز ان يكون محدثا ليس الا القديم الذي لا اول لوجوده وهو الله تعالى اما الموضع
الاول وهو انه تعالى موجود ففيه ثلثة فصول احدها في معنى الموجود وثانيها في معنى المعدوم وثالثها
في بيان ما يدل على انه تعالى موجود **اما الفصل الاول** وهو في معنى الموجود فالكلام منه يقع في ثلثة
مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث
في حجج المخالف والجواب عنها اما الموضع الاول فذهب ابو هاشم ومن تبعه الى ان الوجود صفة زائدة على
ذات الموجود وعندنا ان الوجود هو نفس الموجود فان كان ذاتا فالوجود هو الذات الموجودة لا
زائد عليها وان كان الموجود صفة كالحركة والسكون فالوجود هو نفس تلك الصفة لا زائد عليها وهذا هو
الذي رواه قاضي القضاة عن ابي اسحاق النصيبيني وتبعه على ذلك الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي
وهو مذهب الفقيه العالم ابي القاسم بن شبيب النهامي وبلغ في نصرته الغاية القصوى فهذا معنى الوجود
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما ان
وجود الجوهر ليس بزائد على تحيزه وتحيزه ليس بزائد على ذاته فاذن وجود الجوهر ليس بزائد على ذاته وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان وجود الجوهر ليس بزائد على تحيزه فالذي يدل على ذلك
انه لو كان زائدا عليه لصح انفصال احدهما عن الاخر في العلم ومعلوم انه لا يصح ان ينفصل احدهما عن الاخر
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل وهو ان وجود الجوهر لو كان زائدا على تحيزه لصح ان
ينفصل بالعلم احدهما عن الاخر فالذي يدل على ذلك ان كل امرين لا بد ان يصح العلم باحدهما من دون

العلم

العلم بالآخر والاعتماد على كونهما أمرين اثنين بالنقض والابطال. تبين ذلك ويوضحه أنه لا يخلو أن
يكون كل واحد منهما أصلاً للعلم بالآخر أو لا يكون واحد منهما أصلاً في العلم بالآخر أو يكون أحدهما
أصلاً في العلم بالآخر دون صاحبه. ومحال أن يكون كل واحد منهما أصلاً في العلم بالآخر لأن ذلك يؤدي
إلى أن لا يعلم كل واحد منهما حتى يعلم الآخر ولا يحصل العلم بهما ولا بواحد منهما وذلك محال. وإن كان
كل واحد منهما ليس بأصل في العلم بالآخر لزم أن يصح العلم بكل واحد منهما دون صاحبه كما ذكرنا. وإن
كان أحدهما أصلاً في العلم بالآخر فإن كان الأصل التحيز لزم أن يصح العلم بالجوهر المتحيز دون وجوده ومع
تجويز عدمه. وإن كان الأصل وجود الجوهر وجب أن يصح العلم بالجوهر الموجود دون تحيزه لأنه يصح العلم
بالأصل دون الفرع. والاعتماد على كونه أصلاً في العلم به بالنقض والابطال فثبت الأصل الأول وهو أن
الوجود لو كان زائداً على التحيز لصح العلم بأحدهما دون الآخر. وأما الأصل الثاني وهو أن ذلك لا يجوز
فذلك معلوم باضطرار فإن كل عاقل يعلم أنه لا يصح العلم بالجسم المتحيز دون وجوده ولا العلم بوجوده
دون العلم بتحيزه فثبت أن أحدهما هو الآخر وأن المغايرة بينهما إنما هو التسمية فقط. وأما
الأصل الثاني وهو أن التحيز ليس بأمر زائد على ذات الجوهر فالذي يدل على ذلك أنه لو كان زائداً عليه لصح
انفصال أحدهما بالعلم عن الآخر فكان يصح أن يعلم الجوهر وإن لم يخطر بالبال التحيز أو يعلم التحيز وإن
لم يخطر بالبال جوهر على مثل ما تقدم ومعلوم خلاف ذلك فثبت أن التحيز هو الجوهر وقد ثبت أن
الوجود هو التحيز فثبت أن الوجود هو الجوهر ولا زائد عليه. الوجه الثاني أن يكون الوجود زائداً
على الذات لا يعلم بضرورة ولا باستدلال وكل ما هذه حاله فإنا نعلم أنه لا يجوز. وهذه الدلالة
مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أنه لو كان معلوماً ضرورة لما اختلف العقلاء
فيه إذا اشتركوا في طريق ذلك ولوجب أن لا يزول عن النفس بشك ولا شبهة. ولو كان معلوماً باستدلال
لكان لا بد من تعلق بين الدليل والمدلول ولا تعلق بين الوجود وبين غيره سوى ما بينه وبين القادر لكونه
أثر القادر أو ما يدعيه المخالف من أنه صفة للجوهر أو ما يدعيه من أنه شرط في الصفات المقتضاة

وشيء من هذه الأمور لا يدل على أنه أمر زائد على الجوهر. أما القادر فلا يدل على وجود الأفعال لأنه قد
يعلم القادر ولا يعلم وجود فعله. والوجهان الآخران اللذان يدعيهما المخالف هما فرع على أنه صفة زائدة على
ذات، وكيف يقال بأنه يعلم أنه صفة زائدة من حيث هو شرط في غيره أو صفة لغيره. فثبت الأصل الأول وهو أنه
لا يعلم ضرورة ولا بدلالة. وأما الأصل الثاني فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في الموضع الثاني. وأما
الموضع الثالث وهو في بيان حجج المخالف والجواب عنها. فاحتج المخالف بأشياء منها قولهم إن الجوهر
والسواد قد افترقا في الجوهرية والسوادية ثم اشتركا في الوجود فلا بد أن يكون ما اشتركا فيه زائدا على ما
اختلفا فيه فثبت أن الوجود زائد على الجوهرية. الجواب عن ذلك أن يقال لا نسلم لكم ما ذكرتم
حتى يبطل أن يكون اشتراكهما في أنهما ذاتان، فما أنكرتم أن يكون وجودهما الذي اشتركا فيه هو أنهما ذاتان
أو معلومان بانفرادهما. وأيضا فهذا ينتقض بالصفات فإن كونه متحركا وساكنا اشتركا
في أنهما صفتان وكونا للجسم في جهة وحاصلان وافترقا فيما عدا ذلك، وكان يلزم أن يكون للصفة
صفة، بل كان يجب أن يكون حصولهما صفة زائدة على كون الجسم في جهة، وكان يلزم أن يكون للصفة
صفات، وذلك عندكم محال. ومنها أن قالوا إن حلول البياض في محل السواد شرط في منافاته
للسواد، فلو كان حلوله ذاته لا كيفية في صفة الوجود لكان الشيء شرطا في نفسه، وذلك محال.
والجواب عن ذلك أن الحلول إن كان مجرد الوجود وجب أن ينافي السواد البياض وإن حل في غير
محله، وإن كان الحلول زائدا عليه وهو كيفية فما أنكرتم أن يكون كيفية في الذات فيقال ذات
السواد في المحل كما يقال ذات الجوهر في الجهة. ثم يقال إن حلوله في محل السواد ليس إلا ثبوت ذاته
في محل السواد، لا أن هناك مزايا زائدة للبياض مختصة به. وإنما أفاد ذلك الكلام ثبوت السواد في
غيره على التعيين، والحلول من غير ذكر المحل أفاد ثبوته [على التعيين] في غيره من غير تعيين، فافترقا في ذلك فقط.
ومنها قولهم إن الوجود بالفاعل والذات ثابتة لا بالفاعل، فلا بد أن يكون أحدهما ليس هو

الآخر

الآخر والجواب أن هذا مبني على أن المعدوم ذات وسنبين بطلانه ومنها قولهم إن القائل
يقول الجوهر موجود والسواد ليس بموجود فلو كان وجود الشيء ذاته لكان الأول بمنزلة قول القائل الجوهر
جوهر والثاني بمنزلة قول القائل السواد ليس بسواد وهذا محال ومثل ذلك قولهم كل عاقل يعلم صحة
القسمة في قول القائل الشيء لا يخلو أن يكون معدوما أو موجودا فلو كان وجود الشيء ذاته لكان بمنزلة قول
القائل الشيء لا يخلو أن يكون شيئا أو غير شيء والجواب أن هذا توصل بالعبارات إلى إثبات
المعاني وذلك لا يكون حجة ولا دلالة قطعية فإن قول القائل لما يقوله لا يدل على صحة ما يقول لجواز
الكذب عليه ولجواز أن يقوله على اعتقاده الباطل أو على وضع اللغة الذي لا يفيد المعاني العقلية وإنما حسن
أن يقول القائل الجوهر موجود لأن اسم الوجود عام لكل ذات يجري مجرى قولهم الجوهر ذات فأما قوله
السواد ليس بموجود فلا يصح ولا يحسن إلا عند من اعتقد أن السواد يكون سوادا وإن كان معدوما واعتقاده
لذلك لا يكون حجة على خصمه فعليه أن يبين أولا أن المعدوم ذات ليصح قوله وأما قسمة الشيء إلى
موجود ومعدوم فإنما يصح عند أهل اللغة حيث أطلقوا اسم الشيء على الإثبات والنفي فكأنه قال الشيء على
ضربين إثبات ونفي ويصح على قول من قال بأن المعدوم شيء ووضع أهل اللغة والمخالف لا يكون دلالة
على صحة المعاني التي فيها الخلاف وقد بينا في كتاب الشهاب من الكلام عليهم ما هو أوسع من هذا وفصلناه
تفصيلا حسنا والله الهادي فثبت الموضع الثالث وبه يثبت الفصل الأول وهو في بيان معنى الوجود ه

وأما الفصل الثاني

وهو في بيان معنى المعدوم فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع أحدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والثالث في حجج المخالفين والجواب عنها
أما الموضع الأول فلا خلاف أن المعدوم يسمى شيئا على وضع أهل اللغة وإنما الخلاف في أنه يسمى
على وضع المتكلمين فعندنا أنه معلوم وليس بشيء ولا ذات على الوضع الكلامي وهذا هو مذهب
جماعة من المتقدمين منهم الشيخ أبو الهذيل وهشام بن عمرو والبرذعي وهو قول الشيخ أبي الحسين البصري والشيخ محمود
بن الملاحمي وإليه ذهب الفقيه العالم أبو القاسم بن شبيب النهاتي وبلغ النهاية في نصرته وذهب قوم

الى ان المعدوم شي واختلفوا فقال ابو القاسم البلخي هو شي وليس بجوهر في عدمه وقال اصحاب ابي هاشم بل
هو جوهر وسواد في عدمه واختلفوا فقال قاضي القضاة هو جوهر في عدمه وله صفة ذاتية وهي كونه جوهرا
التي تقتضي كونه متحيزا بشرط الوجود وقال وهو في عدمه مماثل لغيره ومخالف وقال ابو عبد الله البصري
هو جوهر في عدمه وصفته انه متحيز في عدمه وكونه شاغلا للجهة من ثنا مشروط بوجوده وفي الناس
من ذهب الى ان الجسم جسم في العدم ومتحيز ومتحرك وساكن فهذا الموضع الاول واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة مذهبنا فان الزمنا ذلك تكلمنا في موضعين احدهما في بيان معنى الشي والذات والثاني
في ان المعدوم ليس بشي ولا ذات على المعنى الكلامي اما الموضع الاول وهو في بيان معنى الشي والذات
اما الشي فقد يذكر بالمعنى اللغوي وقد يذكر بالمعنى الكلامي اما بالمعنى اللغوي فهو ما يصح العلم به والخبر عنه فيطلقون
ذلك على النفي والاثبات والذوات والصفات والاحكام وعلى هذا قال تعالى وهو على كل شي قدير فسمي المعدوم
شيا بوضع اللغة لان وضع المتكلمين حادث لم ينزل عليه القران وكذلك قوله تعالى وهو بكل شي عليم
وكذلك قوله انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون واما اذا ذكر بالمعنى الكلامي فهو يستعمل
عندهم في الذوات دون النفي والصفات والاحكام واما الذات فانها تستعمل في معنيين لغوي
وكلامي اما اللغوي فلا يكون الا مضافة بمعنى الصاحب نحو قولهم هي ذات كمال وذات جمال قال
تعالى سيصلى نارا ذات لهب واما في اصطلاح المتكلمين فالذات عندهم وفي عرفهم ما يصح العلم
به بانفراده نحو الجوهر والجسم وذات الباري تعالى ولا يطلقون ذلك على النفي ولا على المزايا والصفات
وهذا هو الشي عند المتكلمين وعلى هذا المعنى وقع الخلاف في المعدوم هل هو شي وذات ام لا ع
فاما الموجود فهو جلي لا يحتاج الى التحديد وان قيل فيه هو الثابت كان على وجه الكشف عن معنى
الاسم بما يرادفه والافهام في الجلا على حد واحد ان لم يكن لفظ الموجود اجلى واظهر فاما من حده
من اصحاب ابي هاشم بانه المختص بصفة لاجلها تظهر الصفات والاحكام المقتضاة فقد ابعد لان لفظ الموجود
اجلى من ذلك ولهذا يعلمه اهل اللغة ولا يعلمون المزايا ولا الصفات المقتضاة ولو صح انه اجلى من

الموجود

الموجود فانه يدخل في الحد وما ليس منه وهو كونه تعالى حيا على طريقتهم فان عنده تظهر الصفات المقتضاة
من كونه قادرا او عالما وكذلك الشروط في كونه مدركا كان يجب ان يكون هي صفة الوجود لانه يظهر
عندها صفته لكونه مدركا وهي مقتضاة عن كونه حيا وأما المعدوم فهو انتفاء جلي فلا يحتاج الى
تحديد فانه لو حد بانه النفي لكان لفظا مرادفا للمعدوم لا يزيد عليه في الجلاء ابدا فأما قول اصحاب
ابي هاشم بانه المعلوم الذي ليس بموجود فانه لا يصح لانهم ان حدوا [illegible] الموجود بانه المعلوم الذي ليس
بمعدوم كان احالة بكل واحد من الامرين على صاحبه فلا يعرفان ولا واحد منهما وان حدوا الموجود بما
ذكرنا اولا كما روي عن قاضي القضاة فهو منتقض بما ذكرنا وينتقض عليه حد المعدوم بانه لا فائدة فيه
لانه احترز به عن مثل القديم تعالى لئلا يلزمه انه معدوم والمعدوم عنده ذات وذلك لا يصح لان
المعدوم يعقله العقلاء سواء تعلق به علم العالم ام لا وكذلك فانه معدوم ولو قدر انه لا يتعلق به علم العالم
فيكون الحد انما هو الذي ليس بموجود فيلزمه ما هرب منه من ان مثل القديم تعالى معدوم فيكون ذاتا على قوله
فصح بهذا ان الموجود هو الثابت والمعدوم هو المنفي سواء تجدد انتفاؤه ام لا واذا ثبت ذلك صح
انه يمكن اطلاق الموجود على الصفات والاحكام لانها راجعة الى الاثبات وان المعدوم يطلق على النفي
الاصلي وعلى انتفاء الصفات والاحكام كما يطلق على انتفاء الذوات وقد ثبت ان العقل يقضي بانه
لا واسطة بين النفي والاثبات فلهذا حكمنا انه لا واسطة بين المعدوم والموجود فان النفي مرادف للفظ
المعدوم والاثبات مرادف للفظ الموجود فهذا هو الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجوه ثلثة احدها ان المعدوم لو كان ذاتا
لوجب ان يكون المعدوم موجودا وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
وهو ان المعدوم لو كان ذاتا لوجب ان يكون المعدوم موجودا فالذي يدل على ذلك انا قد بينا ان الوجود
هو الذات وان الذات هي الوجود وكل ما علمناه ذاتا لا بد ان يكون موجودا لان وجوده ليس بامر زائد
على انه ذات كما تقدم فثبت انه لو كان ذاتا لوجب ان يكون موجودا واما الاصل الثاني وهو
ان ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه ان كل عاقل سليم العقل يعلم استحالة ان يكون الشيء الواحد موجودا

خطر بالبال انه

معا وما في حالة واحدة وان احدهما راجع الى النفي والاخر راجع الى الاثبات فثبت الوجه الاول

الوجه الثاني ان نفرض الكلام في الجوهر فما ثبت فيه ثبت في سائر الذوات فنقول لو كان الجوهر جوهرا في

المعدوم لوجب ان يكون متحيزا في العدم وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه لو كان

جوهرا في العدم لوجب ان يكون متحيزا فالذي يدل على ذلك ما قدمناه من ان التحيز ليس بزايد على ذاته ولانه لا يعقل

الجوهر من دون التحيز ولا التحيز من دون الجوهر ولا يصح في العقل الفرق ان احدهما عن الاخر فلو صح اثبات امرين ليس

احدهما هو الاخر مع انه لا ينفصل احدهما في العقل عن الاخر ولا يمكن في تقدير العقل ثبوت احدهما من دون الاخر

ولا العلم باحدهما دون الاخر لجاز ان يكون التحيز زايدا على الجوهر ومع هذا لا يجوز العقل ان انفراد احدهما عن

صاحبه فقد ثبت انه لا يكون جوهرا الا وهو متحيز في قضية العقل ولهذا مال المحقق الشيخ ابو عبد الله

الى هذه الطريقة وهي ان المعدوم جوهر وسواد فهي بان الجوهر المعدوم متحيز فثبت الاصل الاول واما الاصل

الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون حال العدم متحيزا فالذي يدل عليه انه لو كان الجوهر متحيزا في حال العدم لوجب ان يكون

شاغلا لجهة في حال العدم ولصح ان يكون مرئيا في حال العدم ولصح ان يكون كاينا في جهة اما متحركا واما

ساكنا واما مجتمعا واما مفترقا لانا قد بينا ان شغل الجهة هو التحيز من حيث انه لا يصح العلم باحدهما من دون

الاخر ولا ينفصل احدهما عن الاخر في العقل ونعلم ذلك ضرورة ولهذا الو اخبرنا مخبر بجوهر او جسم

متحيز غير شاغل لجهة لبادر العقلا الى تكذيبه او القضوا بانه لا يعرف معنى التحيز والشغل للجهة ولا يستقر

في العقل ابدا الانفصال الجوهر عن شغل جهة او عن كونه كاينا في جهة ولا اختلاف هذه الالفاظ عليها في العقل

الا كاختلاف لفظ القعود والجلوس على ما قد بيناه ولو اجتهد العاقل ان يفصل بين احد لفظ القعود

والجلوس على معناه وبين احد لفظ التحيز وشغل الجهة والكون فيها على معانيها ما وجد تفرقة بين ذلك

ابدا والعجب ممن يعتقد انه متحيز في العدم ولا يعتقد انه شاغل لجهة في العدم وما هذا الا لان

المذاهب والاعتقادات تاثرت في قبول القضايا الوهمية والخيالية متى جعلت اصولا للحجة

وكل عاقل يعلم ضرورة ان المعدوم لا يكون شاغلا لجهة ولا كاينا فيها ولا متحركا ولا ساكنا

ولا

وان كان يلمس ابطال ما قدرنا ان الصحيح ان يجعل للجوهر هو كونه شاغلا [illegible]

ولا مجتمعا ولا مفترقا وان هذه كلها من سمات الموجودات بل لو قيل انه يعلم ضرورة ان المعدوم
لا يجوز ان يكون متحيزا في وجه لصدق ذلك وان كان قد قال بخلافه بعض الشيوخ لانه يمكن ان يذهب
عن خاطره معنى التحيز فاما من عقل التحيز الجوهر وعقل معنى المعدوم فانه يعلم استحالة ان يكون احدهما
مع الاخر فثبت بذلك الوجه الثاني الوجه الثالث ان كون المعدوم ذاتا لا يعلم ضرورة ولا
بدلالة وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
فالذي يدل عليه انه لو علم ضرورة لما اختلف العقلاء فيه ولعلمناه بعقولنا ولما زال عن النفس بشك ولا
شبهة ولو علم باستدلال لكان لا بد من تعلق بين الدليل وكونه ذاتا في العدم فانه لا بد من تعلق
بين الدليل والمدلول والا لم يكن بان يدل اولى من ان لا يدل وذلك التعلق ليس الا ان يكون تلك
الذات المعدومة مؤثرة في الدليل الذي يتقدم العلم به عليها كتاثير ذات الباري تعالى في الدليل عليه
وهو العالم او تكون تلك الذات المعدومة اثرا عن الدليل نحو كونه تعالى عدلا حكيما فانه كالاثر
عن كونه عالما وغنيا او يكون ذلك الدليل والدليلها يدل احدهما على صاحبه بواسطة دلالة على
المؤثر فيهما او فيما يؤثر فيهما على طريقة اصحاب ابي هاشم وكل ذلك لا يصح في المعدوم فان
ذات المعدوم ليست في العدم حاصلة عن مؤثر لا بانفرادها ولا مع غيرها ولا هي تؤثر في العدم لا
بانفرادها ولا مع غيرها فلم يصح ان يكون عليها دليل وبذلك يتبين ان كل ما يجوزونه لا تعلق له بما
يتصورونه من الذات المعدومة فلا يكون دليلا عليها وبذلك يثبت الاصل الاول واما الاصل
الثاني فسياتي بيانه ان شاء الله تعالى فثبت بذلك الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في
بيان حجج المخالف والجواب عنها فاحتج المخالف باشياء منها قولهم ان المعدوم يصح وجوده قبل
وجوده والصحة حكم والحكم لا بد ان يستند الى ذات والجواب انا لا نسلم ان المعدوم
يصح وجوده وانما القادر يمكنه ان يجعل ذاتا لم تكن ذاتا فمن اين ان المعدوم يصح وجوده فان قال
انه لا بد من تعلق بين القادر والمقدور قلنا ذلك التعلق هو انه حصل منه ذات لم تكن حاصلة

ولانا باكونها ذاتا تدل على انه في العدم ذات وان الصحة مضافة اليها ثم يقال له ان جواز صحة
وجود المعدوم ان عنيت انه يقدر في العقل وجود ما لم يكن موجودا فهو صحيح ولا يدل على انه كان ذاتا
قبل الوجود وان عنيت ان صحة الوجود حكم ثابت في العدم لذات حاصلة في العدم فدل على ان المعدوم ذات
لتثبت اضافة الاحكام اليها ثم يقال له ما الذي ينكر ان هذه الصحة راجعة الى القادر ومعناها انه يمكن القادر
ان يجعل ذاتا لم يكن ذاتا قبل ذلك فان قال انه لا يصح من القادر الا ما يصح وجود المعدوم في نفسه قيل
له دل على انه ذات في العدم وان له نفسا وان الصحة تضاف اليها فان قال فان هذا يودي الى ان لا يقع
التفرقة بين ما هو مقدور له وبين ما ليس بمقدور اذا لم يكن مقدوره يصح منه دون الاخر فانه يستحيل منه
قلنا التفرقة تحصل بان ما هو مقدور له فانه اذا توفرت دواعيه الى ثبوته ووجوده وكونه ذاتا او
حصول صفة ولا صارف عنه حصل منه كذلك وما لم يحصل مع توفر الداعي وانتفا الصارف فليس بمقدور له
ولا يصح ان يرجع الى الصحة وجود الشي في نفسه ولهذا لا يصح وجود الجوهر في نفسه وان لم يصح من القادر منا احداثه
ولا هو مقدور له في نفسه ثم يقال لهم قولكم بان الصحة لا بد ان تستند الى الذات لا تصح لانها قد تستند بان
عندكم الى الصفة نحو صحة كونه قادرا او عالما فانها ليست صحة القادر وانما هي صحة الصفة وقد
تستند الى النفي لانه يصح انتفا الوجود عن الذات متى حصل الضد والانتفا ليس بذات ولا صفة بل هو نفي فلم
تستمر قولكم ان الصحة وهي الحكم عندكم لا تستند الا الى الذات وهذا اكثير عندكم ومنها
قولهم ان الله تعالى عالم بالمعدومات قبل وجودها من خلق الخلق والقيامة والبعث والنشور والجنة
والنار فلو لم يكن ذواتا في حال العدم لما صح تعلق العلم بها والجواب عن ذلك انه لا بد من
تعلق العلم بالمعلوم ولكن العلم انما يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ذاتا يتعلق به على انه ذات
وان كان صفة يتعلق به على انه صفة وان كان نفيا يتعلق به على انه نفي فان ارادوا ان التعلق لا يصح الا بذات
فدلوا على ذلك وبينوا ان المعدوم ذات ليصح تعلق العلم به هذا الضرب من التعلق فان قالوا ان
التعلق لا بد معه من التمييز ولولا انه متميز في العدم لما عن شي ما صح منه ان يوجده بعينه واذا تميزه

ثبت

ثبت انه ذات قلنا ان تميز العلم على حسب المعلومات فان كانت ذواتا متميزة منها ان يعلم
كل واحدة منها بانفرادها وان كانت صفات فكذلك يعلم كل صفة متشبثة الى ذات سوا علم الاخرى
او لم يعلم الاخرى وان كان نفيا فكذلك ولهذا فانا نميز بين علمنا بانتفا قديم ثان وبين علمنا بانتفا القدرة
والعلم والحياة القديمة عنه فدل على ان في العدم ذوات يتميز بينها تميز الذوات فان التميز لا يدل
على انه ذات لانه يضاف الى الذوات والصفات والاحكام والنفي كما قدمنا فان قيل فان الواحد
منا يتصور الكتابة والخياطة والصياغة قبل وجودها ثم يوجدها على حسب ما يتصورها فلولا انها ذوات
في العدم ما حصلت على حسب ما يتصورها قلنا ان عنيت انه يتصورها في العدم كتابة وخياطة
فمحال ولو كان كذلك لما صح منه احداثها على ما يتصورها وان اردت انه يشبه ما يريد وجوده بما هو
موجود من ذلك القبيل فذلك صحيح ولا يدل على انه ذات في العدم ولو دل على ذلك لدل على انه كتابة في
العدم وبنا وخياطة لانه يتصوره وهو معدوم كذلك فان لم يدل التصور انه في العدم على ما يتصوره
لم يدل على انه ذوات متفردة لانه لم يتصوره كذلك وان اردت بذلك انه يعلم قبل الاحداث ما اذا اوجده
صار كتابة وخياطة فهو كذلك ولا يدل على ان المعدوم شي وذات وبذلك يتبين صحة ما ذهبنا اليه
والوجوه التي يوردونها كثيرة وما ذكرنا من الجواب يدل على ما وراء ذلك مما لم نذكره فليعتبره الناظر والله
الهادي ثبت الموضع الثالث وبذلك ثبت الفصل الثاني **واما الفصل الثالث** وهو في بيان
ما يدل على ان الله تعالى موجود فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا
ان الذي يدل على انه تعالى موجود هو الذي يدل على ان للعالم محدثا وصانعا وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي والفقيه العالم ابي القاسم بن شبيب النهامي وغيرهم ممن ذهب الى ان وجود الشي ذاته
وان المعدوم ليس بذات في حالة العدم وذهب مشايخنا اصحاب ابي هاشم قاضي القضاة وابو عبد الله
والشيخ ابو رشيد وغيرهم ممن ذهب الى ان الوجود صفة زائدة على الموجود ومن قال بان المعدوم ذات

في العدم الى انه يجوز بعد اثبات الصانع للعالم وانه قادر عالم حي سميع بصير حكيم مرسل للرسل مثيب معاقب
ان يكون مع ذلك معدوما وما يجب ان يستدل على وجوده بدلالة مبتداة ويحتاج الى ان يبين ابطال ابتداء على كونه ذاتا
وعلى كونه قادرا او عالما وسائر صفاته قال الشيخ محمود بن الملاحمي في كتاب المعتمد ومن سمع ذلك من مذهبهم
فانه يتعجب منه ويستطرفه ويستنكر الاشتراط اقامة الدلالة على وجود الشي بعد اقامة الدلالة على كونه محدثا
وقادرا وعالما لما تقرر في النفوس من ان وجود الشي هو كونه ذاتا فاقامة الدلالة على انه ذات وشي هو الدلالة
على انه موجود فثبت الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل عليه ان العالم محتاج في وجوده الى الصانع الحكيم كما تقدم ولا يجوز وجود المحتاج
مع عدم المحتاج اليه اذ لو جاز وجوده مع كونه ايضا ان غنيه لم يحل ان يقال اثر فيه وهو معدوم وهذا لا
يصح لان كل عاقل يعلم بضرورة عقله ان المعدوم ما لا يؤثر في وجود الاجسام والجواهر بل لا يؤثر فيها اكثر من
الموجودات من الاحيا من الاجسام ولا غيرها فكيف يتصور ان المعدوم يصح ان يؤثر في شي من ذلك وعلى
انه لو اثر في ذلك وان ركبه مركب لم يحل ان نقول يؤثر فيه تاثير الموجودات وهذا محال لان العدم
الاصلي لا اول له فكان يجب وجوده في الازل وفي ذلك قدمه وقد ثبت حدوثه وان جوز ان يؤثر فيه
تاثير الفاعل المختار على ما نقوله اصحابنا ان العقل كان يجوز ذلك لولا دلالة مبتداة غير دلالة اثبات
الصانع لان هذا انما يعلم خلافه ضرورة فان العقل لا يجوز في المعدوم ان يكون فاعلا مختارا حيا قادرا
عالما ولهذا الواحد منا يخبر بذلك ليبادر العقلا الى تكذيبه او الى انه مناقض في قوله انه معدوم وفاعل
مختار وان قال لا يؤثر فيه وهو معدوم ففيه رجوع الى القول بانه اذا ثبت محدث العالم صح انه موجود
وصح بذلك ان الدليل على وجوده تعالى هو الدليل على ان للعالم صانعا صنعه ولهذا قلنا في عنوان الفصل انه
في بيان ما يدل على انه موجود ولم نقل بانه كلام في انه تعالى موجود لانا قد دللنا على اثبات الصانع وثبت
وجوده تبارك وتعالى فثبت بذلك الفصل الثالث وبذلك يثبت الموضع الاول وهو في وجوده والمراد
الكلام في معنى الوجود واما الموضع الثاني وهو انه تعالى لا اول لوجوده فالذي يدل على ذلك انه لو كان

لوجوده اول لكان محدثا ولا يجوز ان يكون محدثا وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو
انه لو كان لوجوده اول لكان محدثا فالذي يدل عليه ان المحدث هو الموجود الذي لوجوده اول واما الاصل
الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون محدثا فالذي يدل على ذلك انه لو كان محدثا لاحتاج الى محدث كما تقدم
ثم الكلام في محدثه كالكلام فيه فاما ان يحتاج كل محدث الى محدث الى ما لا نهاية له وذلك محال كما
تقدم واما ان ينتهي الى محدث قديم لا يحتاج الى محدث فهو الذي نرومه من الصانع القديم وثبت
بذلك انه لا اول لوجوده وهو الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في ابطال قول من قال بان
صانع العالم محدث على التعين فاعلم ان ما ذكرناه يبطل قولهم بتوسط الاجسام وما حل فيها بين العالم
والقديم في انها محدثة للعالم وايضا يدل على ذلك ان محدث العالم لو كان محدثا لم يخل ان يكون
جسما او عرضا لانه اما ان يتحيز او لا فالاول الجوهر وما تركب منه وهو الاجسام والثاني العرض
ولا يجوز ان يكون محدث العالم جسما لان الجسم لا يقدر على احداث جسم ولهذا لو دعا احدنا اوفر
داع الى احداث جسم من الاجسام لتعذر ذلك عليه على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ولا يجوز ان يكون
عرضا لان العرض ليس بحي ولا قادر والفعل لا يصح الا من حي قادر فثبت بذلك ان محدث العالم هو القديم
تعالى وهو الله لا شريك له وبذلك يتم الكلام في انه تعالى قديم

باب القول في انه تعالى قادر

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حقيقة القادر والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول وهو
في بيان معنى القادر فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان القادر من الاسماء
الاضافات الذي يعتبر فيه المقدور لانه لا يكون قادرا الا على مقدور فمعناه بهذا الاعتبار
هو الذي يصح ان يفعل ما يقال انه قادر عليه وان لا يفعله ومعنى الصحة انه يجوز ان يوجد اثره ولا يستحيل ان
لا يوجده وهو على ما هو عليه حالة الحادثة له وبهذا يفارق الموجب فانه يجب ثبوت تأثيره عند ثبوته على الحال
التي تؤثر لاجلها فيه ويستحيل ان لا يثبت تأثيره وهو على تلك الحال سواء كانت هي ذاته او صفة زائدة

عليها وذهبت الفلاسفة الى انه لا فرق بين الفاعل والموجب في انه يجب حصول تأثير كل واحد منهما عند حصوله
على الحال التي يؤثر ولهذا قالوا ان الباري تعالى يوجب العالم فيما لم يزل وكذلك قالوا ان افعال
العباد موجبة عن قواهم قالوا والقوة على ضربين ضرورية واختيارية ولا فرق بينهما الا ان القوة الضرورية توجب
من غير شعور ولا علم والقوة الاختيارية توجب عند علم وشعور فثبت الموضع الاول واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك
ان كل عاقل يعلم ضرورة من نفسه ومن غيره من القادرين ان الافعال لا يوجد منه على سبيل الوجوب حتى يستحيل
ان لا يقع منه مع كونه قادرا ولهذا يتعلق بتأثير القوة الاختيارية الامر والنهي والمدح والذم من حركة
الانسان وسكونه ولا يتعلق ذلك بالانسان على ما يقع من القوة الضرورية نحو هويه لثقله ولهذا يفرق
العاقل اذا هوى من شاهق بين حركة يده وبين هويه في ان حركة يده كان يمكن ان لا يحصل وهو على ما
هو عليه حالة حصولها وان هويه كان يستحيل ان لا يحصل سواء كان على ما هو عليه ام لا وذلك
لحصول ما يوجبه من الثقل فيتضح بذلك الفرق بين الفاعل المختار وبين العلل الموجبات فصح بذلك الموضع
الثاني وبه يثبت الموضع الاول وهو في معنى القادر واما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب
وذكر الخلاف فمذهبنا ان الله تعالى قادر وهو مذهب اهل الاسلام كافة وذهبت القرامطة الاسماعيلية
الى انه لا يوصف بانه قادر ولا لا قادر وكذلك قالوا في سائر صفاته واسمائه الحسنى قالوا لانا ان
وصفناه بذلك شبهناه وان نفيناه عنه عجزناه وقصدوا بذلك الالحاد في اسمائه والرد على الله تعالى
في امره وهدم اركان هذه الملة واما الموضع الثاني وهو في اثبات الدليل على انه تعالى قادر
فالذي يدل عليه ان الفعل قد وجد منه على جهة الصحة وكل من هذه حاله يوصف بانه قادر وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه قد وجد منه الفعل على جهة الصحة فالذي يدل على ذلك
ما بينا انه لا يجوز ان يكون موجبا لفعله وانه فاعل مختار على معنى انه كان في الجائز يمكن ان يوجد
وان لا يوجد ولم يكن يستحيل ان لا يوجد وان كانت ذاته المؤثرة في الفعل على ما هي عليه حالة وجوده

الفعل

الفعل ولم يحصل حاله الفعل بامر لم يكن مختصة به قبل ذلك فان هذا هو معنى الفاعل المختار واما الاصل
الثاني وهو ان من هذه حاله يوصف بانه قادر فلان اهل اللغة يسمون من حصل منه الفعل بانه قادر وذلك
معلوم ضرورة من لغتهم فثبت وصفه بذلك وبذلك تبين ان العلم بكونه قادرا قد حصل عند
العلم بان للعالم صانعا مختارا اذ لا دلالة على انه قادر سوى ذلك على ما بيناه في هذه الدلالة فثبت
انه قادر والله الهادي

باب في انه تعالى عالم

والكلام منه يقع في ثلثة
مواضع احدها في معنى العالم والثاني حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا
اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول وهو في معنى العالم فاعلم انه لا لفظ اوضح من
قولنا عالم والواحد منا يجد كونه عالما من نفسه وهو من الاسماء الاضافية والامور المتعلقة عند
المتكلمين ويستدعي متعلقا فلا يعقل عالما الا بمعلوم كالقادر لا يعقل الا على مقدور وقد يعبر عنه
من الالفاظ المترادفة له ما ينبئ عن معناه فيقال فيه العالم على ضربين احدهما عالم به على التفصيل
والثاني العالم به على الجملة فالعالم به على التفصيل هو الذي يتميز له ما دخل تحته ذلك الامر عن غيره
والعالم به على الجملة هو الذي يتميز له ما دخل تحته ذلك الامر عن غيره مما لم يدخل تحته فهو على وجه
التفهيم لمعنى العالم عند من يخفى عليه معنى هذا اللفظ ويخفى عليه معنى لفظ العالم فاما عند اهل
اللغة الغريبة والخفي عليهم معنى العالم فاما سائر الحدود التي يحده به مشائخنا فلفظ العالم
اجلى منها لانهم يقولون العالم المختص بحال لكونه عليها يصح منه احداث معلومه محكما اذا كان مقدورا
له ولم يكن هناك منع ولا ما يجري مجراه وهذا ينتقض بانه اخفى من لفظ العالم لان اهل اللغة يعلمون
معنى العالم ولا يعلمون الاحوال التي قصدها المتكلمون وايضا فالعاقل يعلم كونه عالما وان لم
يخطر بباله احكام الفعل ولا احكام معلومه نحو علمه بالله وغيره وايضا فهذا حد للعالم بما يقدر
على احكامه دون العالم بما لا يقدر على احكامه لانه شرط ذلك في الحد واما الموضع الثاني وهو في
حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا انه تعالى عالم وهو مذهب اهل الاسلام كافة وذهبت القرامطة

الاسماعيلية الى انه تعالى لا يوصف بانه عالم ولا بانه غير عالم كما قدمنا في انه قادر واما الموضع الثالث
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك ان الافعال قد صحت منه
مرتبة محكمة مطابقة لمصالح العباد وكل من هذه حاله فهو عالم وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما
الاصل الاول فالذي يدل عليه انا قد بينا انه تعالى احدث العالم بما فيه من الجواهر والاجسام وبنية الانسان
وتركيب الحيوان وتاليف الاشجار واختلاف الثمار والازهار والانهار والليل والنهار ولا شك ان
في ذلك من الاحكام والمطابقة لمصالح العباد ما يزيد على تاليف الكتابة وصنعة النساج فانه لو لم يكن للعاقل
الطالب للعلم بانه تعالى عالم الا ما يراه من اثار الصنعة المحكمة في نفسه وتركيب اعصابه وجعل كل
عضو لمنفعة من منافعه وتركيب حواسه ووضعها في مواضعها وجعل كل حاسة لادراك مدرك
لا يدرك بالاخرى وتركيبه لآلة الطعام والشراب وغير ذلك مما فيه من عجايب الصنعة وغرايب الحكمة
ما يصعب وصفه ويتعذر تعداده لكان كافيا في الدلالة على علمه واما الاصل الثاني وهو ان
كل من هذه حاله فهو عالم فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه لو لم يكن عالما لم يكن بتقديم
المقدم وتاخير المؤخر اولى من ان يؤخر المقدم او يقدم المؤخر ولم يكن بان ترتب افعاله على الاتساق والنظام
اولى من ان لا ترتب او ترتب على غير ذلك النظام ولم يكن بان يكون مطابقة لمصالح العباد اولى من
ان لا يكون واقعة على وجه الصلاح والسداد الوجه الثاني ان اهل اللغة يسمون من حصل منه الفعل
المحكم بانه عالم به فاذا كانت افعاله تعالى واقعة على ابلغ الترتيب والنظام وجب تسميته بانه عالم والله
الهادي

باب في انه تعالى حي

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حقيقة
الحي والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه
المخالف اما الموضع الاول وهو في حقيقة الحي فالحي هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم وهذا الحد
هو الذي اختاره الشيخ ابو القاسم الكعبي وذهب اليه ابو هاشم اولا وهو اختيار ابو الحسين البصري ومحمود بن
الملاحمي وذهب ابو هاشم اخرا ومن تبعه من اصحابه الى ان الحي المختص بحال لكونه عليها صح ان يقدر ويعلم

وهذا الحد

وهذا الحد اخفى من لفظ الحي لان الاحوال لا تدرك الا باسناد لا على حد ومن حق الحد ان يكون اجلى من المحدود
واما الموضع الثاني فالمذهب لاهل الاسلام كافة ان الله تعالى حي وقالت الباطنية لا يوصف باثبات ولا
نفي انه حي واما الموضع الثالث وهو في الدلالة على انه تعالى حي فالذي يدل على ذلك انه قادر
عالم كما تقدم وكل قادر عالم تصفه اهل اللغة بانه حي فاذا ثبت بالدلالة ان للعالم صانعا صنعه
صح بذلك انه قادر من غير نظر جديد فان الفاعل المختار لا يعقل الا قادرا على ما فعله قبل فعله وبان بذلك
انه حي لاستحالة وجود الافعال ممن ليس بحي فان ذلك مما يعلم بضرورة العقل كما يعلم استحالتها من الجمادات
ضرورة وثبت بذلك بعينه لا بتجديد نظر آخر انه عالم لان الناظر في ذلك محكم في نفسه وكما ان اثبات
الصنعة فيه تدل على صانعه فانها تدل على انه عالم فلا يمكن القول بانه يحتاج في ثبوت هذه الصفات
له تعالى بعد اثبات الصانع الى نظر جديد فانه يستحيل ان يعلم صانعا للعالم على ما فيه من الترتيب والاحكام
ويجوز مع ذلك ان يكون غير قادر ولا عالم ولا حي وسنزيد ذلك بيانا فيما بعد ان شا الله تعالى فثبت انه
تعالى حي

باب في انه تعالى سميع بصير

والكلام منه يقع في موضعين احدهما
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
اما الموضع الاول فاتفق المسلمون على وصف الله تعالى بانه سميع بصير وورد به القران الكريم واختلفوا
في فايدة وصفه بذلك فذهب الشيخ ابو القاسم الكعبي وقوم من شيوخنا البغداديين الى ان معنى ذلك انه عالم
بالمسموعات المبصرات التي يدركها العباد قالوا فاذا دللنا على انه عالم بكل شي على الحقيقة ذلك
فثبت انه سميع بصير وسوا هذا على ان كونه تعالى مدركا للمدركات ليس بامر زايد على كونه تعالى عالما
قالوا بعضهم لان الادراك في الشاهد هو تاثير المدرك في الحاسة كمن يدرك الاصوات العظيمة فانها
توثر في الصماخ وربما تضر به كما قال تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت
قالوا في ح
وكذلك الاشيا الحريفة فانه انما يدركها لانها اثرت في اللسان والحنك وكذلك المشمومات
وقال في تاثير المرئي في حاسة البصر انه ينطبع صورته فيه قالوا ولهذا ابصر به النور الكثير اذا حدق

كثيرًا قالوا وهذا المعنى يستحيل عليه تعالى وقال بعضهم لان صحة الحاسة شرط في الادراك وهي مستحيلة عليه
تعالى قالوا ومحملنا ما في القرآن من ذكر السميع البصير وانه يسمع ويرى على انه عالم وحكي عن ابي زيد البلخي انه تعالى
يوصف بانه سميع بصير على وجه المبالغة في وصفه بانه تعالى عالم لما كان اكثر المعلومات من جهتي حاسة السمع والبصر
وكان العلم الحاصل منهما للعالم يكثر من المدلولات وهو قريب من قول اصحابنا البغداديين وهذا هو الصحيح
وذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم الى ان كونه سميعا بصيرا زائد على كونه عالما قال ابو علي ايضا انه امر زائد
على كونه حيا ولم يقل حالة قال السيد ابو طالب عليه السلم لانه لم يكن يقول بالاحوال وقال ابو هاشم
في موضع هي زائدة على كونه حيا وكونه تعالى سميعا زائد على كونه بصيرا وقال في موضع آخر ان كونه سميعا
بصيرا راجع الى كونه حيا لا آفة به وهذا هو الذي ذهب اليه قاضي القضاة وبنوا ذلك على انه تعالى مدرك
لجميع المدركات على معنى ان كونه مدركا لها زائد على كونه حيا وعالما وهو مذهب اصحاب ابي هاشم ثم اختلفوا
فقال بعضهم يدركها حتى الالم واللذة وان لم يكن متألما ولا متلذذا لما لم تجز عليه الشهوة والنفار وهو قول
الاكثر منهم وقال ابو القاسم بن سهلويه يدركها كلها الا الالم واللذة قالوا وكون الحي حيا يقتضي هذه
الحالة في الشاهد والغائب بشرط وجود المدرك وانتفاء الموانع والآفة عنه قالوا فهو سميع بصير لم يزل
ولا يزال لانه حي لا آفة به في كل حال وليس بمدرك فيما لم يزل لعدم المدركات فيما لم يزل وقال قوم ان
الادراك معنى يخلقه الله في الحاسة فاما الله تعالى فهو قائم بذاته وليست الحالة للمدرك خلاف قول اصحاب
ابي هاشم واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
فاذا اردنا بيان ذلك تكلمنا في سبعة مواضع احدها ان كون الحي مدركا امر زائد على ذاته والثاني
انه امر زائد على كونه عالما وحيا وسائر صفاته والثالث انه حكم راجع الى الحاسة لا الى الجملة والرابع
انه لا يجوز على الله تعالى والخامس انه تعالى يجوز وصفه بانه يسمع ويرى وبانه سميع بصير والسادس ان ذلك
راجع الى كونه عالما والسابع في بيان حجة المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو ان كون الحي
مدركا زائد على ذاته فالذي يدل عليه وجوه احدها ما بينا في اثبات الاعراض وثانيها ان كونه

مدركا

مدركا يتجدد ويزول والجسم لا يتجدد ولا يزول وثانيها ان كون احدنا مدركا يقف على شروط والحال الا
الاجسام فانها لا تقف على تلك الشروط واما الموضع الثاني وهو انه زائد على كون احدنا حيا وعالما
وسائر صفاته فالذي يدل عليه وجوه احدها ان الواحد يتجدد كونه مدركا ويزول وحاله في كونه حيا
وعالما بما يدركه وبما لا يدركه فلا بد ان يكون ما يتجدد ويزول سوى ما هو ثابت في الحالين جميعا الوجه
الثاني ان كونه مدركا يقف على وجود المدرك والحاسة وصحتها وزوال الموانع وكونه حيا وعالما لا يقف
على ذلك الوجه الثالث ان كونه مدركا يتناول المدركات وكونه حيا لا يتناول المدركات
الوجه الرابع ان كوننا عالمين يتعلق بالمعدومات والموجودات وكونه مدركا لا يتناول الا بعض الموجودات
الوجه الخامس ان كونه مدركا طريق الى العلم فلا يجوز ان يكون هو العلم وغير ذلك من الوجوه التي تدل
على انه زائد على جميع صفاته واما الموضع الثالث وهو انه حكم راجع الى الحاسة لا الى الجملة فالذي
يدل على ذلك ان الادراك هو تعلق الحاسة بالمدرك وتعلقها بالمدرك حكم يخصها لا يرجع الى الجملة
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان الادراك هو تعلق الحاسة بالمدرك فالذي يدل
عليه وجهان احدهما ان كل عاقل متى علم تعلق حاسة البصر بالمرئي او حاسة السمع بالمسموع علم
كونه مدركا بهاتين الحاستين وان فقد كل امر يشار اليه في ذلك ومتى لم يعلم تعلقهما بذلك لم
يعلم كونه مدركا بهما وان حصل كل امر يشار اليه في ذلك فلو كان الادراك امرا زائدا على ذلك لما
صحت فيه هذه القضية الوجه الثاني ان كل عاقل يعلم ضرورة انه يجد لحاسته من الاختصاص بالمدرك
عند تكامل الشروط من الحياة وصحة الحاسة وزوال الموانع وحصول المدرك ما لا يجد لسائر اعضائه فلا
بد من تعلق بين الحاسة وبين المدرك لولاه لما وجد هذه التفرقة المعلومة فثبت الاصل الاول واما
الاصل الثاني وهو ان ذلك التعلق حكم راجع الى الحاسة لا الى الجملة فالذي يدل على ذلك اما انه حكم
فلانه لا يعلم الا باعتبار الحاسة والمدرك بها فان كل عاقل يعلم ضرورة انه لا يعلم كونه رائيا ببصره للمرئيات
الا باعتبار حاسة البصر والمرئي ولهذا لو لم يخطر بباله المرئي ما عقل الرؤية والادراك ولو لم يخطر

بالة حاسة البصر ما عقل كونه رائيا اصلا فان انه لا يعلم الا بعين وكل ما هذه حاله فهو حكم واما
انه يرجع الى الحاسة لا الى الجملة فالذي يدل على ذلك انه لو رجع الى الجملة لما وجد للحاسة مزية على سائر اجزاء البدن
عند ادراك المدركات ومعلوم انه يجد لحاسة العين عند ادراكه بها ما لا يجد لجبهته وراسه واذنيه
ويديه وما لا يجد لجملته سواها على الاطلاق وهذه قضية ضرورية لا ينكرها الا معاند الوجه الثاني
ان اختلاف هذه التعلقات وهي الادراكات نحو الروية والسمع وغيرهما معلوم ضرورة فان كل عاقل يجد
الاختلاف بينها كالاختلاف بين العلوم والقدر والارادات وكما يجد الاختلاف بينها فانه يجده راجعا
الى اختلاف هذه الحواس في صورها التي هي العين والسمع وحاسة الطعم والشم فلو كانت راجعة الى الجملة لما
وجد اختلافها راجعا الى الحاسة التي هي بعض الجملة فاما قولهم بانه كان يجب ان توصف العين بانها
الرائية والاذن انها السامعة ولا يقال في الجملة بانها المدركة فلما وصف الجملة بذلك دل انها حالة
راجعة الى الجملة فهو قول باطل لانه ليس يجب فيما نسب الى الجملة ان يرجع اليها ولا يختص الابعاض الا
ترى انه يقال فلان افطس واحول واعمى واعور واصم واخرس وان كان ذلك كله راجع الى الابعاض فان
الفطس راجع الى الانف والحول والعمى يرجع الى العين والصمم يرجع الى الاذن والخرس الى اللسان ويختص ذلك
بهذه الابعاض ويعلم ضرورة ان جريان اسم الرائي والسامع والشام كجريان هذه الاسماء في انها مختصة
بالابعاض وانما جاز ان يضاف ذلك كله الى الجملة لان هذه الحواس التي هي العين والاذن وغيرهما مضافة
الى الانسان فانها عين الانسان واذنه والانسان هو الجملة لا الابعاض فلهذا جاز ان يضاف الى الجملة
كما يجوز عند اهل اللغة اضافتها الى هذه الحواس فيقال سمعت اذنه ورات عينه وشمت انفه وغير ذلك فلا
معنى لما ذكروه من ذلك والله الهادي واما الموضع الرابع وهو ان الادراك المعقول للمدركات
امر زائد في الشاهد على كونه حيا وعالما لا يجوز على الله تعالى فالذي يدل على ذلك ان الروية للمرئيات
والسمع للمسموعات وكذلك ادراك الطعوم والمشمومات والالام واللذات لا يعقل من دون
الحواس المعلومة في الشاهد ولا تستقر في العقل من دونها ولو طالبنا انفسنا على ان نعقل هذه

الادراكات

الإدراكات من دون الحواس ما فوقت على ذلك ولا ساعد الذهن إليه وكل ما لا نعقل لا يجوز إثباته
ولا نصب الدلالة عليه وأيضا فإنا قد بينا أنها تعلقات هذه الحواس وهذه الحواس مستحيلة عليه تعالى
فلا يجوز عليه توابعها وأيضا فلو ثبت أنها حالة في الشاهد فإن كل عاقل يعلم أن صحة الحاسة لا بد
من اعتبارها في ثبوتها فأقل أحوالها أن يكون شرطا في ثبوتها وهذا الشرط مستحيل على الله تعالى فلا
يجوز عليه المشروط ألا ترى أنه لما استحال عليه الزيادة والنقصان وهو شرط كونه مشتهيا ونافرا
في الشاهد استحال عليه الشهوة والنفار وأيضا فإن إثباتها للقديم تعالى إثبات لما لا يعلم ضرورة
ولا بدلالة وكل ما هذه حاله فإثباته لا يجوز يبين ذلك ويوضحه أن المخالف إنما توصل إليها في
الغائب بالقياس على الشاهد وقد ثبت أن الغائب والشاهد يفترقان في علة كونه مدركا فإنه لا يخلو
أن يجعل من جملة العلة في كونه مدركا في الشاهد الحاسة وصحتها وزوال الآفات وارتفاع الموانع أم لا
فإن لم يجعل ذلك من جملة العلة التي لأجلها يدرك المدركات في الشاهد لم يصح ما نقوله لأن من لم يكن
كذلك لا يصح إدراكه في الشاهد للمدركات وإن جعل ذلك من جملة العلة التي بها يتعلق الحكم
الذي هو الإدراك إلى الغائب لم يصح لأن هذه العلة لا تثبت في القديم تعالى فإن لا يحصل معلولها القياسي
بزعم المخالف وبذلك يتبين بعد ما يذكرونه في ذلك وأيضا فلو كان له تعالى صفة لكونه مدركا
كما يزعمه المخالف لما كان المقتضي لها إلا كونه تعالى حيا كما يذهبون إليه ولو كان كذلك لوجب في
كوننا أحياء أن يقتضي كوننا مدركين من دون مزيد شرط زائد على ذلك من حاسة وغيرها لأن كون الحي حيا
لا يختلف عندهم شاهدا أو غائبا وقد ثبت أن كون الحي حيا في الشاهد لا يكفي في ثبوت كونه مدركا للمدركات
من دون الحواس وصحتها وغير ذلك من الشروط فيجب أن لا يكون كونه حيا كافيا في اقتضاء هذه الصفة
في الغائب من دون هذه الشروط والاعتماد على كونه مقتضيا في الشاهد بهذا الشرط بالنقض والإبطال
وقد ثبت استحالة هذا الشرط عليه تعالى وهو شرط الاقتضاء لكونه مدركا فيجب أن يستحيل المقتضى وهو
كونه مدركا فإن عندكم استحالة شرط الاقتضاء يوجب استحالة المقتضى والله الهادي قسم الموضع الرابع

وأما الموضع الخامس وهو أنه يجوز وصفه تعالى بأنه سميع بصير ويسمع ويرى فالذي يدل على ذلك الكتاب
والسنة والإجماع أما الكتاب فقوله تعالى في آي كثير وهو السميع البصير فسمى نفسه بذلك وقوله إنني معكما
أسمع وأرى وقوله لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار فوصف نفسه بذلك ووجه الاحتجاج بذلك
أن الله تعالى سمى نفسه بذلك وليس ذلك إلا لأن نصفه بذلك لأنه أمرنا بأن ندعوه بالأسماء الحسنى كما قال فلله
الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه فلو كان هذا إلحادا في أسمائه ما سمى نفسه بذلك
وأما السنة والإجماع فذلك ظاهر فسقط الموضع الخامس وأما الموضع السادس وهو أن ذلك
راجع إلى كونه عالما فالذي يدل عليه أنا قد بينا أنه لا يصح أن يكون مدركا على حسب ما في الشاهد فلا يخلو أن
يكون تعالى أطلق ذلك على نفسه حقيقة أو مجازا أو لا حقيقة ولا مجازا ولا يجوز أن يطلقه على وجه الحقيقة
لأن السميع البصير والسامع المبصر حقيقة معناهما واحد في اللغة العربية وهو في تعلق حاسة البصر والسمع
بالمدرك بهما بدليل أنه لا يجوز إثبات بعض ذلك مع نفي البعض الآخر فلا يجوز أن يقال هو سميع بصير سامع مبصر
وليس يرى ولا يسمع وعلى العكس من ذلك وكما لا يجوز ذلك لا يجوز أن يقال هو سميع بصير وليس بسامع مبصر
ولا أن يقال ليس هو سميع بصير وهو سامع مبصر بل يعد ذلك مناقضة وأيضا فإنه لا يسبق إلى الأفهام
من ذلك إلا من يبصر بالعين ويسمع بالأذن عند أهل اللغة العربية فإنهم ما وضعوا ذلك على الأحوال التي يدعيها
المخالف ولا هم يعرفون الأحوال لأن ذلك إنما يعلم بأدلة دقيقة عند المخالف والوضع للألفاظ فرع على
إثبات المعاني التي وضع عليها ذلك اللفظ فبطل أن يكون المراد بذلك الحقيقة ولا يجوز أن يكون المراد بذلك
ما ليس حقيقة ولا مجازا لأنه تعالى خاطب بلغة العرب وهم لا يخاطبون إلا بهما أصلا فلم يبق إلا أنه سمى نفسه
بذلك على وجه التوسع والمجاز وقد ثبت أن أهل اللغة يطلقون السميع البصير على العارف بالحقائق والمدرك
بعلمه للدقائق ولهذا أطلقوه على الأعمى إذا كان عالما خبيرا فيقولون هو سميع بصير وإن كان به
الآفات يريدون أنه بصير القلب وإن كان أعمى العين مبالغة في علمه ولو لم يدل على أن ذلك مجاز
إلا ما ثبت من أنه لا يجوز أن يكون حقيقة ولا مخاطبة بما ليس بمجاز ولا حقيقة لكان كافيا والله الهادي

أما الموضع

وأما الموضع السابع وهو في بيان شبه المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالف على أنه تعالى مدرك
بأن الواحد منا مدرك للمدركات وإنما كان كذلك لكونه لا آفة به والمدركات موجودة والموانع
مرتفعة وقد شاركه القديم تعالى في هذه العلة فيجب أن يشاركه في أنه مدرك ه والجواب عن ذلك
ما بينا من أنهم لا بد أن يعتبروا في العلة في الشاهد صحة الحاسة وذلك لا يجوز عليه تعالى ولا يكون لهم طريق
إلى كونه مدركا وإن اعتبروا فيه بعض العلة وهو كونه حيا فقط كان نقلا للحكم إلى الفرع بغير علة
الأصل وهذا لا يورث ظنا ولا علما فبطل ما ذكروه في ذلك واحتج المخالف على أنه تعالى سميع
بصير بمعنى أنه حي لا آفة به أن أهل اللغة يصفون من كان حيا لا آفة به أنه سميع بصير وإن لم يكن عالما كالساهي
والنائم ولا يصفون الأعمى الأصم بأنه سميع بصير لمكان به آفة والجواب عن ذلك أن الساهي
يصح وصفه بذلك حقيقة لأنه يدرك بحاسة سمعه وبصره والنائم يدرك أيضا كثيرا من المدركات على
جهة الحقيقة لا لأنه حي لا آفة به بل لصحة حاسته وكان من سماه أهل اللغة سميعا بصيرا من دون صحة
الحاسة فعلى وجه التجوز إذا كان عالما مخبرا وإن زال علمه في الحال بالنوم وما أشبهه وهكذا
وصفهم الأعمى الأصم بذلك فإنه على وجه التجوز لما بيناه فيما قبل والله الهادي فهذا هو الكلام في هذا
الباب بحمد الله ومنه

باب في كيفية ثبوت كونه تعالى قادرا وعالما وحيا

الكلام منه يقع
في ثلاثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد
ما ذهب إليه المخالف والثالث في بيان شبه المخالف والجواب عنها أما الموضع الأول وهو في حكاية
المذهب وذكر الخلاف فاعلم أن الكلام في كيفية ثبوتها فرع على إثبات الأحوال على الجملة وقد
اختلف الناس في إثبات الأحوال فذهبت فرقة إلى إثبات الأحوال شاهدا وغائبا وهذا هو قول
الشيخ أبي هاشم وأتباعه منهم قاضي القضاة وأبو عبد الله البصري وأبو رشيد وغيرهم من البصريين من المعتزلة
وهو قول بعض الزيدية قالوا فالأحوال منها ما يثبت في الشاهد ومنها ما يثبت في الغائب فأما
ما يثبت في الشاهد فعلى ضربين منها ما يثبت في الجوهر ومنها ما يثبت في العرض فأما ما يثبت
في الجوهر فهي أربع حالات الصفة الذاتية وهي كونه جوهرا والصفة المقتضاة وهي كونه متحيزا

في سمعه وبصره ادراكا وجودا

والصفة التي بالفاعل وهي كونه موجودًا والصفة المعنوية وهي على ضربين منها ما يرجع الى الآحاد
نحو كونه متحركًا وساكنًا وكائنًا على الإطلاق ومنها ما يرجع الى الجملة نحو كون الجملة قادرة وعالمة وحية
ناظرة ظانة مريدة كارهة مشتهية نافرة الى غير ذلك من الصفات المعنوية الراجعة الى الجملة وأما
ما يرجع الى الغير فثلثة أحوال الصفة الذاتية نحو كونه سوادًا والصفة المقتضاة نحو كونه هيئة للمحل
والصفة التي بالفاعل نحو كونه موجودًا وأما ما ثبت للغائب فمثل الصفة الذاتية وهي الصفة الأخص التي
ليست الا له تعالى وبها خالف جميع المحدثات والصفات المقتضاة وهي كونه تعالى موجودًا حيًا قادرًا عالمًا فإنها
مقتضاة عن الصفة الأخص وكونه تعالى مدركًا مقتضى عن كونه حيًا اذا تكاملت الشرائط من وجود المدركات
وغيرها والصفة المعنوية وهي كونه تعالى مريدًا وكارهًا فإن ذلك يثبت لمعنيين وهما الإرادة والكراهة
فهاولا اثبتوا كونه تعالى قادرًا وعالمًا وحيًا أحوالًا زائدة على ذاته تعالى مقتضاة عن صفته الأخص وصرحوا بثبوت
الأحوال شاهدًا وغائبًا وفرقة أخرى صرحوا بنفي الأحوال على الإطلاق وهم الشيخ أبو علي الجبائي والشيخ أبو القسم
البلخي والشيخ أبو بكر بن الإخشاذ وجميع الشيوخ البغداديين قالوا فلا حالة له تعالى بكونه قادرًا وعالمًا وحيًا
ومدركًا ولا أمر زائد على ذاته بذلك وإنما المرجع بكونه قادرًا الى ذات لها مقدور والمرجع بكونه عالمًا
الى ذات لها معلوم والمرجع عندهم والله أعلم بكونه حيًا الى أنه ذات لا يستحيل أن تقدر وتعلم ويحكى
عن الشيخ أبي الهذيل أنه قال ان علم الله هو الله وهكذا عن الهادي يحيى بن الحسين عليه السلم وولديه المرتضى والناصر
وإنما يريدون بذلك نفي الأحوال الزائدة على ذاته تعالى وأن ذاته كافية في ذلك وهذا القول هو الصحيح عندنا
وأن ثبتت في الشاهد الأحوال المختصة بالجوهر وجعلها بالفاعل وهي الأعراض عندنا نحو كونه متحركًا
وساكنًا ومتحيزًا وكائنًا على الجملة ونحو كونه أسود وأبيض وأحمر وغير ذلك من الألوان وذهبت فرقة
الى نفي الأحوال عن الله تعالى وجعلوها أحكامًا قالوا فكونه قادرًا هو تمكنه من الفعل وهو التعلق بين الذات
القادرة والمقدور وكونه عالمًا هو تبينه للمعلوم وكونه حيًا هو صحة أن يقدر ويعلم ونفوا الصفة
الذاتية والمقتضاة والمعنوية شاهدًا وغائبًا وقالوا أن الحركات والسكنات صفات بالفاعل وكون

احدنا قادرا وعالما وحيا مدركا احكام ثابتة لنا وهو مذهب الشيخ ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي الا
ان ابا الحسين جعل كونه عالما حالا لقلب الحي في الشاهد ولذات الباري تعالى في الغائب ولم يثبت حالا سواها
وذهب قوم الى ان معنى كونه قادرا انه ليس بعاجز ومعنى كونه عالما انه ليس بجاهل ومعنى كونه حيا انه ليس
بميت ويروى عن برغوث ۵ وذهب الكلابية [الصفاتية عن آخرهم] والاشعرية والكرامية الى انه قادر عالم حي لمعان هي
القدرة والعلم والحياة ولذلك قالوا في السمع والبصر والادراك والارادة والكراهة فانها عندهم من قبيل
المعاني ثم اختلفوا فقال سليمن بن جرير بان هذه المعاني لا توصف بوجود ولا عدم ولا حدوث ولا قدم ولعله
عنى بذلك ما تثبته اصحابنا اصحاب ابي هاشم من الاحوال فانهم يقولون لا توصف بذلك وقال ابن كلاب
توصف بالوجود ولا توصف بالحدوث والقدم واجمع ابن كلاب والاشعري ان هذه المعاني ليست هي الله ولا
غيره والقدرة ليست هي العلم ولا غيره ولا بعض ذلك ولا كله وقالت الكرامية بان هذه المعاني قديمة
وبعضهم يمتنع من هذه العبارة ۵ وذهب هشام بن الحكم الى انه عالم بعلم محدث فبين الموضع الاول ۵ واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فاذا اردنا ذلك تكلمنا
في موضعين احدهما في نفي الاحوال عنه تعالى كما ذهب اليه مشائخنا والثاني في انه تعالى قادر عالم حي لا لمؤثر
اثر في ذلك اما الموضع الاول وهو في نفي الاحوال عنه تعالى فالذي يدل على ذلك وجوه ع
منها انها لا تعلم ضرورة ولا يصح ان يكون اليها طريق وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه اما انها لا تعلم ضرورة فلانها لو كانت
ضرورية لكان العلم بذاته تعالى ضروريا لان العلم بالصفة يتبع العلم بالذات فاذا كانت الذات استدلالية
فاولى واحرى ان يكون العلم بالصفة التابعة لها استدلاليا وقد ثبت ان العلم بذاته استدلالي لا ضروري
فلذلك العلم بصفاته لو كان له صفات زائدة على ذاته [كما ذهب اليه المخالف] وايضا فلو كان العلم بها ضروريا لوجب اشتراك
العقلاء فيه ومعلوم خلاف ذلك ۵ وايضا فلو كان العلم بها ضروريا لعرفها العامة كما عرفها
العلماء ومعلوم انهم لا يعرفون هذه الاحوال الزائدة على الذات ولا يعقلونها ولا يجوز ان يكون

معلومة بدلالة لأنه لو كان عليها دليل لما كان إلا الفعل إما بنفسه وإما بواسطة وإما بوسايط والفعل
لا يدل بنفسه ولا بواسطة ولا بوسايط على شيء من هذه الأحوال لذي العزة والجلال وهذه الدلالة مبنية على
أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أنها لو كانت أحوالا لذاته تعالى لكان العلم بها تبعا للعلم بذاته فإن
العلم بالصفة تبع العلم بالذات إذ لو لم يكن العلم بها تبعا لذاته تعالى لعاد على كونها حالة لها وصفة بالنقض
والإبطال ولخرجت عن كونها أحوالا إلى كونها ذواتا قايمة بنفسها وذلك محال وإذا كان العلم بها تبعا
للعلم بذاته تعالى وجب أن لا يكون الدليل عليها إلا ما يدل على ذاته إما بمجرده أو بواسطة ولو كان الدليل عليها
سوى ذلك لجاز أن يحصل العلم بها بذلك الدليل من دون العلم بذاته وذلك محال وهذا هو الذي لأجله قال
مشايخنا بأن الدليل على صفات الذات يجب أن يكون هو الدليل على تلك الذات إما بمجرده وإما بزيادة وأنه لا
بد من اعتباره في الدلالة على صفات تلك الذات على كل حال فثبت الأصل الأول وأما الأصل الثاني وهو أن
الفعل بمجرده وبواسطة وبوسايط لا يدل على شيء من ذلك فالذي يدل على ذلك أن الفعل بمجرده يدل على كونه
قادرا وبواسطة الإحكام يدل على أنه عالم ويدل ذلك كله على أنه حي ولا يدل على أن كونه قادرا أو عالما أو حيا
أحوال زائدة على ذاته يبين ذلك ويوضحه أن وقوع أفعاله وهو العالم منه تعالى لا يدل على أنه تعالى قادر بمجرده
وإنما يدل بواسطة الدلالة على أن المؤثر فيه لا يجوز أن يكون موجبا كما قدمنا فإذا علمنا ذلك علمنا أنه مؤثر
على سبيل الصحة والاختيار وهو معنى قولنا أنه قادر لما كان تعالى موجودا قبل التأثير منه في العالم وذاته
المؤثرة في الفعل لم تختص حالة التأثير بأمر زايد على ما كانت عليه قبل التأثير وهذا هو المعقول من القادر
ولذلك كان صحة الإحكام منه معناها أنه لم يجب منه الإحكام فيما لم يزل ويكون موجبا وإنما جاز منه وقوعه
في المستقبل وذاته حالة الإحكام لم تختص بأمر زايد على ما كانت عليه قبل الإحكام وليس في ذلك ما يدل على إثبات
حالة له تعالى بذلك ومفارقته تعالى للعباد في صحة وجود العالم منه وصحة إحكامه لا يدل على أنه لا بد
من مؤثر في هذه الصحة لوجهين أحدهما أنه لا يجب في كل أمر من الأمور أن يحتاج إلى مؤثر وإنما يجب

ذلك فيما حصل بعد ان لم يكن وصحة ايجاده للفعل والاحكام لم يحصل بعد ان لم يكن بل هو عند المخالف ثابت فيما
يزل فلا يحتاج الى مؤثر من ذات او صفة ولا غير ذلك الوجه الثاني ان هذه الصحة لا يجوز ان يكون
هي تمكنه من الفعل لان تمكن الذات من الفعل هي كونها قادرة بدليل انه لا يجوز اثبات احدهما مع نفي الاخر
فلا يجوز ان يقال هو متمكن من الفعل غير قادر عليه ولا ان يقال هو قادر عليه غير متمكن منه فدل على ان
معناهما في اللغة واحد فلو كانت الصحة هي كونه قادرا لكنا قد استدللنا على كونه قادرا بنفسه
وذلك لا يجوز وانما صحة ايجاد الفعل التي يدل على كونه قادرا وصحة الاحكام انما هو تجويز العقل حصول
الفعل منه مجردا او محكما قبل ايجاده لما دلت الدلالة على انه مختار غير موجب فان كل مؤثر على سبيل الصحة
والاختيار تجوز العقل وجود افعاله منه قبل وجودها ولا شك ان من جوز العقل وجود الافعال منه لا بد ان
يفارق من لا يجوز العقل ذلك فيه بمفارقة ولا يجب ان يكون تلك المفارقة مؤثرة في جواز العقل فان تجويز
ذلك ثابت في العقل لا لمؤثر ولا ذلك التجويز صفة لمن حصل منه الفعل ولا حكم له فان التجويز هو حكم العقل
الحاصل في العاقل لا في من حصل منه الفعل وهو القديم تعالى واهل اللغة يسمون من جوز العقل حصول
الفعل منه قبل حصوله قادرا ولهذا فان اهل اللغة يفرقون بين من يجوزون وقوع الافعال منه
ومن يستحيل في عقولهم وقوعها منه ويسمونه قادرا وهكذا الكلام فيمن يجوزون وقوع الكتابة المحكمة
منه فانهم يسمونه عالما دون من يحيلون بعقولهم وقوع الافعال المحكمة منه فثبت الاصل الاول واما
الاصل الثاني وهو ان اثبات ما لا طريق اليه لا يجوز فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وبذلك يثبت ان كونه
تعالى قادرا او عالما او حيا ليست باحوال وانما هي اسامي لغوية متناولة لذاته تعالى وانما اختلفت لان
كونه قادرا اسم لذاته التي تجوز العقل وقوع الفعل منها قبل وقوعه وكونه عالما اسم لذاته التي تجوز العقل
وقوع الفعل المحكم منها قبل وقوعه وانما تجوز العقل ذلك بعد الدلالة على انها ليست بموجبة للعالم بل مختارة
والعقل يجوز ذلك في كل مختار وكونه حيا اسم واقع على ذاته التي تجوز العقل فيها انها قادرة وعالمة

واحاله في غيرها من الجمادات والاعراض فهذا هو الوجه الاول   الوجه الثاني من الدلالة على نفي
الاحوال ان الاحوال له تعالى لا تخلو ان تكون هي ذاته تعالى او غيرها او لا ذاته ولا غيرها وهذا الثاني محال
لا يدخل في العقل لان القسمة فيها دائرة بين نفي واثبات من حيث انها لا تخلو ان تكون ذاته ام لا فان كانت ذاته
فهو قولنا وان لم تكن ذاته فهي غيرها   واذا كانت غيرها فلا تخلو ان تكون معلومة ومدلولا عليها او لا فان
لم تكن كذلك فاثباتها لا يجوز لان اثبات ما لا يعلم ولا دليل عليه محال   وان كانت معلومة ومدلولا عليها
فلا تخلو ان تكون موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة   وهذا الثاني محال غير داخل في تجويز العقل فان
كل امر لا يعقل ان يكون غير موجود ولا معدوم   وان كانت معدومة فهي منتفية عن القديم تعالى وهو قولنا وان
كانت موجودة فلا تخلو ان تكون محدثة او قديمة او لا محدثة ولا قديمة وهذا الثاني محال لان كل عاقل يعلم
ان الموجود لا يخلو منهما   ولا يجوز ان تكون قديمة لما يتبينه من الكلام على الاشعرية   ولا يجوز ايضا ان تكون محدثة
لانه يقتضي تجدد كونه قادرا عالما حيا وان لا يكون كذلك لم يزل وذلك محال   وسنبين انه لا يجوز
ثبوت القدرة والعلم والحياة محدثة   الوجه الثالث ان ذاته تعالى لو احتاجت في صحة الفعل
منها واحكامه الى احوال بها تفارق من لم يصح منه الفعل لوجب ان تحتاج في مفارقتها لمن اختص بهذه
الاحوال وقبلها الى احوال اخرى ثم يلزم في مفارقتها لغيرها في ثبوت تلك الاحوال ان تحتاج الى احوال
اخرى حتى يتصل الامر في ذلك بما لا يتناهى وذلك محال وبهذا يبطل ما اثبتوه من الصفة الاخص فانها
قد شاركت سائر الصفات الذاتية في انها صفة ذاتية وفارقتها في انها صفة اخص بالله دون سواها
فلا بد ان تكون ما اختصت به امرا زائدا على ما اشتركت فيه   وان تحتاج في مفارقتها لها الى صفة اخرى
اخص فيؤدي الى ما لا يتناهى وذلك محال   وهكذا فان صفاته تعالى من كونه قادرا وعالما وحيا قد
شاركت صفات العباد جنسا وقبيلا وفارقتها في وجوبها وفي سائر ما يؤثر منها في الاجسام فلا بد من
مفارقة لاجلها صح لها وجب ما استحال على صفات العباد وامتنع فتلك المفارقة احوال لهذه الاحوال
على مثل طريقتهم فيؤدي الى اثبات ما لا يتناهى وذلك محال   الوجه الرابع مما استدل به

الشيخ

الشيخ محمود بن الملاحمي على ابطالها وهو ان اثباتها اثبات ما لا يعقل واثبات ما لا يعقل لا يجوز وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه ان المعقول من الحالة هو ان تختص بالذات والا
لم يكن بان يكون حالة لها اولى من ان يكون حالة لغيرها وذلك محال واذا وجب اختصاصها به تعالى
فالحلول ان تختص به بطريقة المجاورة او الحلول او انها اختصاص ذاته ببعض الجهات دون بعض او انها مدركة
عليها وكلها لا يجوز عليه تعالى وما عداها لا يعقل واما الاصل الثاني وهو ان اثبات ما لا يعقل
لا يجوز فالذي يدل على ذلك انه يؤدي الى فتح باب الجهالات ويقضي بانه يجوز ان يقال انه تعالى جسم وعرض
ومتضاد ومماثل ولكن ذلك على ما عقلنا فكما انه لا يجوز اثباته تعالى كذلك هذه الاحوال ه
الوجه الخامس انه لو كان له تعالى احوال لكونه قادرا عالما حيا او لصفة له ذاتية زائدة على ذاته
تعالى لوجب ان يكون اغيارا لله تعالى وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
وهو انه لو ثبت له احوال زائدة على ذاته لوجب ان يكون اغيارا لله فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما
انها لو لم يكن اغيارا لله تعالى لكانت هي ذاته ولما كانت زائدة عليها فان العقل يقضي بضرورته ان كل
امرين لا يكون هو الامر الاخر فلا بد ان يكون غيره ولولا العلم بذلك لانتفا العلم بالبداية ولبطلت التفرقة
بين الواحد والاثنين وذلك محال وقول المخالف بان الغيرية لا يكون في الاحوال والصفات
وانما يكون في الذوات تحكم بغير دلالة وابطال لبداية العقول فانا نعلم بتعدد الصفات كتعدد
الذوات وبعددها هو غيريتها ولولا ذلك لما وقفت التفرقة بين فعل الضعيف والقوي اذا حمل احدهما
من الحركات الى جهة بعينه اكثر مما حمل احدهما من الحركات الى جهة بعينه فانا قد بينا ان الحركات
احوال ولو كان كونه قادرا وعالما لبساطتين لم يقع التفرقة بينهما وهكذا في سائر الصفات
ولو كانت الاحوال لا تتغاير لبطل التمانع بين القادرين لانه اذا لم يكن احدهما حيث من الصفات
غير ما حيث الاخر مما يمانعه به لم يصح ان يمانعه اصلا ولكان يجب ان يبطل التضاد بين المتضادات
لان التضاد فرع على التغاير ولبطل الاختلاف بين الحركات والتماثل وكل ذلك محال ه

وايضا فالذوات انما يعقل التغاير بينها لانه يعقل التعدد فيها حيث وقعت التفرقة بين الذات الواحدة
والذاتين وقد ثبت انه يعقل التعدد بين الصفات والتفرقة بين الصفة الواحدة والصفتين فثبت انه يدخلها
الغيرية الوجه الثاني ان الغيرين هما كل امرين ليس احدهما هو الاخر ولا جملة يدخل تحتها الاخر وقولنا
ولا جملة يدخل تحتها الاخر لما ثبت ان يد الانسان لا تكون غير الله والواحد من العشرة لا يكون غيرا لها لما
كان ذلك كله جملة يدخل تحتها الاخر ما الدار وغير ذلك من اسما الجمل فالعشرة انما يكون غير العشرة اخرى
او لواحد فما زاد من غيرها وقد ثبت ان الاحوال امور زايدة على الذات ليست هي الذات ولا احدها
هو الاخر فوجب ان يكون غيرا للذات وان يكون متغايرة في انفسها فثبت الاصل واما الاصل الثاني وهو
ان ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك انها لو كانت اغيارا لله تعلى ومتغايرة في انفسها لم تخل ان يكون ثابتة
له في الازل او لا يكون ثابتة في الازل ولا يجوز ان يكون ثابتة له في الازل مع كونها اغيارا لله تعلى
ومتغايرة في انفسها لانها لو كانت كذلك لوجب ان يكون موجودة في الازل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انها لو كانت اغيارا في الازل لوجب ان يكون موجودة فيما لم يزل
فالذي يدل عليه ان ما ليس بموجود يستحيل في العقل ان يكون متغايرا ومتغايرا الا انه يستحيل ان يكون متعددا
وما استحال تعدده استحال تغايره وايضا فلسنا نعني بالوجود لم يزل الا ثبوت الامر فيما لم يزل
لان الوجود ليس بامر زايد على الموجود كما تقدم وقولهم بانها لا توصف بالوجود ولا بالعدم لا ينجح
لان ذلك حكم لا دليل عليه لان الصفات يعقل وصفها كالموصوفات الا ترى ان الموصوفات انما وصفت
لانها معلومة ومخبر عنها ومستدل عليها ومتميزة عن سواها وعن الذوات المختصة بها والصفات
بهذه المثابة فانها معلومة ومخبر عنها ومستدل عليها وتميز كل صفة عن سواها وعن الذوات المختصة بها
فكيف لا يجوز مع ذلك وصفها وايضا فهذا منهم مغالطة والقايل بذلك مناقض لانهم قد وصفوا
الاحوال بانها صفات واحوال وانها واجبة ومقتضاة بعضها وبعضها ذاتية ووصفوا الصفة الذاتية
بانها مقتضية للصفات المقتضاة ومؤثرة في ذلك ومشروطة تاثيرها بشرط وانها مقتضية للمماثلة

والمخالفة فالقول بعد ذلك بأنها لا توصف نقض لأول الكلام أو قضا بما يستحيل من الجمع بين النفي
والإثبات وهو أنها توصف ولا توصف يبين ذلك ويوضحه أنا نقول لهم ما تريدون بقولكم لا توصف
أتعنون بذلك لا تسمى الأحوال بأسامي تميزها عن سواها وتميز بعضها عن بعض وذلك محال لما تقدم من أنهم
قد وصفوها وسموها بما ذكرنا وبما ثبت من أن أهل اللغة يصفون الصفات ويقولون بأن علم زيد
غزير وشجاعته ظاهرة وقدرته عظيمة ويصفونها بالوجود والتقدم والتأخر أو تعنون بذلك أنها
لا تثبت للأحوال مزايا كانوا قد نقضوا قولهم بأن بعضها ذاتي وبعضها مقتضى وبعضها معنوي
وبعضها بالفاعل وبعضها جائز وبعضها واجب ح وقيل لهم فهل أفدتم بقولكم واجبة وجائزة
أمرا زائدا على ما قدمتموه بقولكم صفة أم لا فإن لم يفيدوا أمرا زائدا لم يكن فرق بين الصفات الواجبة
والجائزة وهكذا في الذاتية والمقتضاة وسائر ما وصفوا به الصفات وإن قالوا أفدنا أمرا زائدا
على ذلك ثبت أنهم قد وصفوا الصفة لفظا ومعنى وجاز أن يوصف الأحوال بأنها موجودة في الأزل
وأيضا فإن المخالف إن كان يقول بأن المعدوم نفي لزمه إذا أنكر الأحوال معدومة عنه تعالى أن تكون
موجودة لأنه لا واسطة بين النفي والإثبات وإن قال بأن المعدوم إثبات فقد بينا بطلان ذلك
وأيضا أن وجود الشيء ذاته فوجود الصفة ثبوتها للذات فلا يصح القول بأن الصفات لا تكون موجودة فثبت
بذلك الأصل الأول وأما الأصل الثاني وهو أنها لا يجوز أن تكون موجودة في الأزل فالذي يدل عليه
أن الأحوال لو كانت موجودة في الأزل لوجب أن تكون قديمة ولا يجوز أن تكون قديمة وهذه الدلالة مبنية
على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أن القديم هو الموجود لم يزل ح وأما الأصل الثاني وهو أنها
لا يجوز أن تكون قديمة فالذي يدل على ذلك أنها لو كانت قديمة لوجب أن تكون أمثالا لله تعالى ومماثلة في
أنفسها وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه وجهان
أحدهما أن قدم القديم هو مجرد ذاته والاشتراك في مجرد الذات هو التماثل وهذه الدلالة مبنية
على أصلين أما الأصل الأول وهو أن قدم القديم هو مجرد ذاته فالذي يدل على ذلك أن قدمه هو وجوده
الأزلي فإن القديم هو الموجود فيما لم يزل ح والوجود هو مجرد نفس الموجود لما تقدم بيانه فلو كان

له تعالى احوال ثابتة بها لم يزل خرجت عن كونها احوالا الى كونها ذواتا مثلنا لكنها له في مجرد ذاته وهو
وجوده الازلي. واما الاصل الثاني وهو ان الاشتراك في مجرد الذات هو التماثل بين المشتركين فالذي يدل على
ذلك انا متى علمنا ذاتين مشتركين في انهما جوهران علمنا تماثلهما وان فقد كل امر يشار اليه في ذلك
ومتى لم نعلم اشتراكهما في مجرد الذات وهو انهما جوهران لم نعلم تماثلهما فلولا ان احدهما هو الاخر لما صح
فيه هذه القضية ولجاز ان ينفصل احدهما عن الاخر. يبين ذلك ويوضحه انه لا يجوز ان يثبت احدهما مع نفي
الاخر ولا يجوز ان يقال اشتركت الذاتان في مجردهما وهما مثلان ولا ان يقال انهما مثلان وما اشتركا في مجردهما
وان كان يجوز ان يقال اشتركا في صفة كذا وهما مثلان لا يعني في ذاتيهما وان كانا قد يكونا مثلين فيما اشتركا فيه
فان كل امرين يجب ان يكونا متماثلين فيما اشتركا فيه. وقد بينا انهما اشتركا في القدم والقدم هو مجرد
ذات القديم فوجب ان يشتركا في ذلك وثبت ان اشتراكهما في مجرد الذات هو تماثلهما فثبت انه كان يجب ان
يكون مثلا له تعالى. الوجه الثاني ان هذه الاحوال اذا كانت قديمة وهو تعالى قديم لم يكن بان يكون
احوالا له اولى من ان يكون احوالا لها لكون الكل ثابتا فيما لم يزل وفقد المخصص لها بذلك دونه تعالى فاما
ان يكون حالا لها وهي حالة له وذلك محال واما ان يكون احوالا له من دون مخصص وذلك لا يجوز واما
ان لا يكون احوالا له ولا هو حالا لها فلا الحلو او يبطل ثبوتها مع ذلك وهو الذي نقول او يكون ثابتة فيما
لم يزل غير احوال له بل قائمة بانفسها وغير محتاجة اليه تعالى فيكون امثالا له لمشاركتها له في مجرد الذات
وهو الوجود الازلي وفي الاستقلال بانفسها فثبت الاصل الاول وهو انه كان يجب ان يكون امثالا له
واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه وجوه منها انا بينا ان ثباته تعالى انه لا مثل
له ومنها انه لم يكن بان يكون هو الذي اثر في الفعل لاختصاصه بها او بعضها اولى من ان يكون هي
التي لها اثر في الفعل لاختصاصها به لان كلها ثابتة على حد واحد ولا مزية لبعضها على بعض في ذلك
ومنها انه كان يجب ان يكتفى بالواحد منها عما زاد على ذلك لكونها مثلا له وذلك عندهم محال
ومنها انه كان يجب ان يكون مختصة باحوال اخر من كونها قادرة عالمة حية كما تقول

الاشعرية

الأشعرية وذلك محال فبطل ان يكون له تعالى احوال ثابتة فيما لم يزل B ولا يجوز ان يكون له احوال غير ثابتة
فيما لم يزل من كونه قادرا وعالما وحيا ثم تثبت له في المستقبل سواء قيل يكون اعتبارا له تعالى او غير اعتبار
له لانه كان يجب ان تحتاج في ثبوتها الى مؤثر لاجله حصلت بعد ان لم تكن ثابتة قبل وذلك المؤثر
لا يخلو ان يكون فاعلا او علة ولا يجوز ان يكون فاعلا لانه لا يخلو ان يكون هو الله تعالى او غيره ولا يجوز ان
يكون هو الله تعالى لانه كان قبل ثبوتها له غير قادر ولا عالم ولا حي ومن هذه حاله لا يصح منه التأثير
على سبيل الصحة والاختيار في صفة ولا ذات ولا يجوز ان يكون غيره لان ذلك الغير ان لم يكن مختصا بكونه
قادرا عالما حيا لم يقع منه التأثير في ذلك لما تقدم وان اختص بذلك فلا يخلو ان يكون كونه قادرا عالما
حيا راجعا الى ذاته او زائدا عليها فان كان زائدا عليها كان الكلام فيه كالكلام في الباري تعالى
حتى يتصل بما لا يتناهى او يبطل جميع ما هو مقدر مفروض ولا ينفي الا ان القديم تعالى ذاته كافية في ذلك
من دون مزيد حال يكون عليها ولا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك علة لانها ان كانت معدومة لم تختص به دون
سائر الذوات فكان يجب ان يكون كلها قادرة عالمة حية وذلك محال وان كانت موجودة فلا
تخلو ان تكون قديمة او محدثة ولا يجوز ان تكون قديمة لوجوه منها انه لا قديم مع الله تعالى على ما تقدم
لتوقف ثبوت علمه عليها فيما لم يزل
ومنها انه كان يجب ثبوت هذه الصفات له فيما لم يزل ونحن قد رأيناها غير ثابتة في الازل ح
ومنها انه لو كان له قدرة قديمة وعلم قديم وحياة قديمة سواء قيل بتجدد احوال له بذلك ام لا
لم يكن بان توجب له تعالى اولى من ان توجب لها ولا بان تؤثر لاجلها في الافعال اولى من ان تؤثر لاجله في
الفعل وكل ذلك محال ولا يجوز ان تكون علة محدثة لانه كان يجب في محدثها ان يكون قادرا عالما
حيا سواء كان هو القديم تعالى او غيره وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه يستحيل عليه الاحوال وبذلك
ثبت الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو انه تعالى قادر عالم حي لا لمؤثر من فاعل ولا علة
ولا مقتضي لذلك ولا شرط فاعلم ان الدلالة في ذلك تختلف على حسب اثبات الاحوال ونفيها ح
اما من نفى الاحوال فدليله على ذلك ان ذلك كله راجع الى ذاته تعالى وذاته تعالى لا يجوز ان يكون

ثابتة بلا مؤثر لما ثبت من انه قديم فلا يحتاج الى مؤثر ولا الى من يجري مجراه وامّا من يثبت الاحوال من
الدلالة ايضا من اصحابنا فانهم يحتجون بانه لا يخلو ان يثبت له هذه الصفات لذاته او لغيره ولا يجوز ان يثبت له لغيره من فاعل ولا
علة لمثل ما قدمنا اولا فبقي انها انما يثبت لذاته وهذه دلالة من جعلها من قبيل الاحكام ثم اصحاب
ابي هاشم يقولون لا يجوز ان يثبت لمجرد ذاته تعالى لان الذوات مشتركة في ذلك وان لم يجب لها هذه الاحوال
فلا بد ان يثبت لاجل حال اختص بذاته تعالى وهي الصفة الاخص فثبت بذلك الموضع الثاني وبه يثبت
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف وامّا الموضع الثالث
وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها فاحتجوا باشياء منها قولهم ان هذه الاحوال لو كانت
راجعة الى الذات القديم لوجب فيمن علم الصانع تعالى ان يكون عالما بانه قادر عالم حي موجود وذلك محال
لوجوه احدها انه كان يجب ان يستغني عن الاستدلال والنظر بعد اثبات الصانع الحكيم وثانيها
انه كان يجب فيمن نفى ان يكون تلك الذات قادرة عالمة او حية او موجودة ان ينفي العلم بتلك الذات
وان ينفي العلم بجميع الصفات ومعلوم ان من اشتغل عند العلم بقدرة زيد وحياته لا ينفي العلم بذاته
وثالثها انه كان يجب ان لا يكون العلم بذاته مخالفا للعلم بصفاته ومعلوم انها مختلفة لا ينوب
بعضها مناب الاخر ولا ينفيها الضد الواحد والجواب عن ذلك وبالله التوفيق انا نقول
من علم الصانع المختار فقد علم انه موجود حي عالم ولا يتراخى العلم بذلك عن العلم بالصانع المختار وذلك
احد ما يدل على انه لا زائد على ذاته عز وجل لانه لو كان هناك زائد على ذاته تعالى لجوز العقل انفصال
الزائد عن المزيد او المزيد عن الزائد وان كانا غيرين ومعلوم خلاف ذلك فان الذي يدلنا على اثبات
ذات الصانع المختار هو وجود العالم على سبيل الجواز على حد لا يجوز حصوله عن العلل والموجبات ولا شك
ان جميع العالم محكم وحدوثه على ما هو عليه على كثرته مطابق لمصالح العباد ولو لم يعلم الناظر تقدير
فان في تصويره وتقدير اعضائه وعصبه وعروقه وحواسه الظاهرة والباطنة والالات الفعل والانفعال
بالاغذية وغير ذلك ما يكفيه في العلم في اول مرة عقيب العلم بانه حادث لا يؤثر فيه الموجبات

في العلم

في العالم بأنه موجود غير معدوم وأنه حصل عن حي قادر عالم فإنه يستحيل في العقل أن يحصل إلا عمن يوصف
بأنه كذلك ويسمى بذلك ولا يجوز العقل أبدا أن يكون صانع العالم أو غيره فاعل مختار وهو غير موجود
ولا حي ولا قادر ولا عالم ولا يصدق مثل هذا الاعتقاد عند التأمل له عن ذي عقل سليم ولهذا لو
أخبرنا مخبر أنه شاهد في بعض البلاد الغائبة فاعلا مختارا محكما لأفعاله وليس بموجود ولا حي ولا قادر
ولا عالم لتبادر العقلاء إلى تكذيبه من غير توقف في أمره ولذلك كان العاقل مبني على ما ذكرناه لم يعقل
غير أنه يجوز تسميته موجودا حيا قادرا عالما إلا أن يكون لا يعرف اللغة العربية ولا يدري أنهم يسمون
من حصل منه ذلك بهذه الأسامي وهي أسماء الله الحسنى التي أمرنا أن ندعوه بها تعالى وأصحابنا لما
جوزوا في صانع العالم أن لا يكون موجودا ولا حيا ولا قادرا ولا عالما وإن كان فاعلا مختارا لما لم يثبتوا
ما دله على إثبات كل صفة من هذه الصفات لأنهم اعتقدوا أن الوجود صفة زائدة على الذات وكذلك
كونه تعالى حيا وقادرا عالما فقالوا ليس العالم بحدوثه دليل على ثبوت هذه المزايا الزائدة على الذات
بل لا بد من اعتبار أمر آخر ووسائط تدل على أن هذه الصفات مزايا فيكونون غير تابعين لكونه موجودا
قادرا عالما حيا على الجملة عند العلم بأنه صانع مختار بدلالة حدوث العالم وإنما هم يأتون للكون
هذه الأمور مزايا زائدة على الذات في تلك الحال إلى أن يجددوا النظر ثانيا في أدلة أخرى تدل على
ذلك ونحن قلنا إن وجود الذات هو الذات فمتى علمنا ذاتا فقد علمناها موجودة
فإذا علمنا ذات القديم تعالى فقد علمناها موجودة وقلنا أيضا يجوز أن يختلف الشاهد
والغائب فيما يحتاج إليه الفعل وإحكامه ووقوعه على وجه دون وجه فيكون الفعل محتاجا في
الشاهد إلى أن يكون فاعله مختصا بمزية ويعبر عنها بكونه قادرا لأجلها يحدث منه الفعل ومحتاجا
في إحكامه إلى مزية لأجلها يؤثر في الإحكام ويعبر عنها بكونه عالما وكذلك سائرها ولا يحتاج الفعل
وإحكامه في الغائب إلى أمر مزيد على ذاته فإن العقل يجوز ما قلته اختلاف الشاهد والغائب
كما يجوز اتفاقهما قلنا فإذا دلنا الدليل على إثبات ذات صح منها الفعل وإحكامه ولم يدلنا

على ان بينها لاجله صح منها ذلك اقتصرنا على ما دل عليه الدليل وعقلناها موجودة حية قادرة عالمة لان
العقل لا يقضي بوقوع الفعل واحكامه الا من الذات القادرة العالمة الحية الموجودة وبقينا المزايا الزائدة على تلك
الذات لما لم يدل عليها دليل وتحققنا ان ما جوزه العقل من اختلاف الشاهد والغائب فقد علمنا انه
قد وجب كما ان العقل كان جوز ان يستوي الشاهد والغائب في الحاجة الى الجوارح والآلات للافعال وان
تختلف في ذلك فلما دلت الدلالة على اختلافه كان موافقا لتجويز العقل فلم يكن لاهل التشبيه ان يقولوا
انا قد بنينا على ما يعقل في الشاهد من ان الفاعل يكون جسما لانه وان عقل ذلك في الشاهد فالعقل يجوز
ايضا اختلاف الشاهد والغائب فان الله يعلم ان الله تعالى قادر وعالم حي موجود حال العلم بانه فاعل مختار
واذا ثبت ذلك بطل ما ذكره بعد ذلك فاما قوله لو علمناه تعالى كذلك لاستغنينا عن النظر والاستدلال
فانا نقول له ما تريد بذلك ان اردت لا يجدد النظر ثانيا بعد العلم بانه فاعل مختار بالعلم بوجوده وحياته
وقدرته وعلمه وكذلك نقول كما تقدم وان اردت بذلك انا اذا علمناه قادرا عالما حيا موجودا
استغنينا بذلك عن النظر في ان ذلك هل هو امور زائدة على ذاته ام لا فذلك لا يصح لان كونها امورا
زائدة على الذات مسئلة اخرى غير مسئلة كونها موجودة قادرة عالمة حية فلهذا اصح النظر فيها وحسن
افراد ذلك بالذكر ففي مسئلة قادر ومسئلة عالم ومسئلة حي فينظر فيها هل هي امور زائدة على ذاته
ام لا وهذا هو الوجه في افرادها بالذكر ووجه آخر وهو لان يتبين بها ان اهل اللغة يسمون
الذات التي يصح منها الفعل واحكامه موجودة حية قادرة عالمة ه فاما قولهم كان يجب ان
ينفي العلم بذاته عند انتفاء العلم بصفاته فنحن كذلك نقول فان من نفى ان يكون تعالى قادرا حيا موجودا
لا ينفع له الاعتقاد ان صانع العالم فاعل مختار وكيف يكون فاعلا مختارا من لا يكون موجودا ولا حيا
ولا قادرا وكيف يكون محكما لافعاله الكثيرة من لا يكون عالما فهذا لا يعقل ابدا ه فاما قياسهم
على الشاهد فلا يصح لانا نعقل في الشاهد ان يكون ذاتا غير حية ولا قادرة ولا عالمة ونعقل في الحي

الشاهد ان يكون غير قادر وفي القادر ان يكون غير عالم لما ثبت ان هذه امور بعضها ليس هو البعض الاخر
ونعلم ذلك على الجملة ضرورة وهذا هو الذي به نستدل على الغائب منها وكونها زائدة على الذات سواء سميت
احوالا او احكاما خلاف الغائب فانا لا نعلمه ضرورة وانما نعلمه بالدلالة والدلالة انما دلت على ما ذكرناه
واعتقادنا انه ليس بقادر عالم حي موجود لحلّ في اعتقادنا انه فاعل مختار فلم يصح ما ذكروه من ذلك فاما
قولهم ثالثا انه كان يجب في العلم بذاته ان لا يكون مخالفا للعلم بصفاته فقد بينا انه ليس بمخالف لها
وانه يبقى العلم بها اذا انتفى العلم بصفاته ولو تصور المخالف انه يدخل عليه الشبهة في انه تعالى موجود وحي
وقادر وعالم ولا يكون داخلة في العلم بذاته تعالى فيزول العلم بالصفات دون العلم بالذات فهو تصور من زل
العقل لان كل عاقل يعلم انه لا يبقى عند زوال العلم بانه تعالى موجود حي قادر العلم بانه فاعل مختار لحدوث العالم
وانما يجوز ان يبقى معه اعتقاد لجواز ان يكون حصل العالم من موجب وليس ذلك هو العلم بالصانع المختار ولهذا
يزول هذا الاعتقاد ولا يزول العلم بالصانع المختار فهذا ما اتضح لنا في ذلك من الجواب والله الهادي

فاما مشايخنا فقد اختلف جوابهم عن شبهة اهل الاحوال **فاجاب** الشيخ ابو علي رحمه الله
عن ذلك بان قال ان العلم بانه تعالى قادر علم بان له مقدورا والعلم بانه عالم علم بان له معلوما فلذلك
اختلف العلمان وجاز ان يبقى احدهما دون الاخر وقد نقض عليه ذلك بان هذا يقتضي ان العلم بانه قادر
هو علم بذاته تعالى وعلم بمقدور وكذلك كونه عالما قالوا ولو كان يجب اذا حصل علم بالثبات بذات اخرى فلم
نصف ذاته بانها قادرة لاجل علمك بالمقدور اولى من ان نصف الذات الاخرى بانها قادرة لعلمك بذلك المقدور
ويمكن ان يجاب عن الشيخ ابي علي بان يقال انما قال العلم بانه قادر علم بان له مقدورا ولم يقل هو العلم
بذاته والعلم بمقدور مطلق بل بمقدور له فلو علمنا ذاتا اخرى وليس لها ذلك المقدور اي لا يصح في العقل
وجوده مستندا اليها لكان الاولى ان نصفه تعالى بانه قادر على ذلك المقدور دونها فلا يصح ما ذكروه في ذلك
واجاب الشيخ ابو القاسم البلخي رحمه الله عن شبهة اهل الاحوال بان قال انما اختلف العلمان لاختلاف طريقيهما
لان الدليل على انه قادر ليس هو الدليل على انه عالم وقد نقض عليه ذلك بانه لا يصح ان يختلفا مع ان المتعلق عنده

واحد بحيث يماثلهما ويمكن ان يجاب عن الشيخ ابي القاسم رحمه الله بان يقال لا يمتنع اذا اختلفت طريق
العلم ان يكون متماثلا بدليل ان النبي الصادق اذا اعلمنا ان زيدا في الدار ثم شاهدناه فيها ثم دخلت الشبهة في نبوته
فانه يزول العلم بصدقه ولا يزول العلم الضروري بكون زيد في الدار فلو كان العلم الضروري والاستدلالي متماثلين لما
زال احدهما وبقي الاخر وايضا فانه يمكنه ان يقول انه يدخل في ضمن ذلك العلم بصحة الطريق فاذا انتفى العلم
باحدهما فليس الا بان ينتفي العلم بصحة طريقه لجواز ان ينتفي العلم بصحة الاحكام فاما ذلك لا ينفي العلم بصحة الفعل على
الاطلاق **واجاب** اصحاب ابن الاخشاذ عن شبهة اهل الاحوال بان قالوا انما اختلفا لذاتيهما

ولا ينفي العلم بكونه قادرا عليهم

وان كان متعلقهما واحدا ونقض عليهم بان العلم اذا تعلق بمتعلق واحد وجب ان يكون متماثلا لانه ما ذكرنا
من خبر النبي مع المشاهدة وقد بينا انه يمكن ان يقال قد زال العلم الاستدلالي بخبر النبي وبقي العلم الضروري
بانا شاهدناه **ومما** احتجوا به قولهم انه قد صح منه تعالى الفعل وتعذر على غيره فلا بد من مفارقة لاجلها
صح منه ما تعذر على غيره والا وجب اشتراكهما في صحة ذلك او تعذره وتلك المفارقة هي كونه قادرا
والجواب عن ذلك انا قد بينا في كتاب الشهاب ان من صح منه الفعل وتعذر على غيره نعلم ضرورة انه مفارق
له ولا يحتاج ان يكون مفارقته له بحالة زائدة على صحة الفعل منه وهكذا الكلام في سائر الصفات وقد
اوضحنا من ذلك في كتاب الشهاب الثاقب النهاية **ومما** احتجوا به على اثبات الصفة الاخص
ان هذه الصفات وجبت له وجازت علينا فلا بد من مفارقة بحالة لاجلها وجب له من هذه الصفات ما جاز
علينا **والجواب** انه لو احتاج الى مفارقة بصفة لوجب اذا علمنا انه اختص تعالى دوننا بالصفة الاخص ان
يفارقنا بمفارقة سواها لاجلها ثبت له واختص به دوننا حتى يؤدي ذلك الى اثبات ما لا نهاية له من الصفات
وذلك محال **ومما** احتجوا به لاثبات الصفة الذاتية قولهم ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
والمخالفة لا تكون الا لصفة ذاتية واحتجوا على ان المماثلة والمخالفة لا تكون الا لصفة ذاتية بطريقة التقسيم
قالوا فلا يجوز ان يكون المماثلة والمخالفة بالفاعل ولا بعلة ولا لمجرد الذات والا لزم في كل ذات ان يكون
متماثلة مختلفة او متماثلة او مختلفة ولا للصفات الجائزة ولا الواجبة لعدم استحالة لثبوت المماثلة والمخالفة بين

المعدومات

المعدومات ولا لما يستحق حسنه وقبحه على الجواز والا وجب ان يكون العباد امثالا لله تعالى فلم يبق الا ان
يكون للصفة الذاتية وهي الصفة الاخص التي ليست الا لله تعالى والجواب عن ذلك وبالله التوفيق
ان هذا الكلام مبني على مقدمتين احداهما ان المماثلة والمخالفة حكمان زائدان على المثلين والمختلفين والثانية
انهما معللان بصفة ذاتية اما المقدمة الاولى فاعلم ان اطلاق لفظ المثلين لا يسبق الى الافهام منه
عند اهل اللغة العربية الا المشتركان في امر من الامور فاذا قيل هما متماثلان في الذات فالمعنى انهما مشتركان
في مجرد الذات وانهما جنس واحد واذا قيل هما متماثلان في صفة كذا فالمعنى انهما مشتركان فيها وان جاز
اختلاف ذاتيهما والمختلفان على النقيض من ذلك وما ذكروه من حقيقة المثلين ان يسد احدهما
مسد الاخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية لا يصح لان لفظ المثلين والمختلفين لفظ لغوي واهل اللغة لا يعرفون
الصفة الذاتية ولا المقتضاة ولا ذلك يعرف عند القائلين به الا بادلة دقيقة وقد عرف اهل اللغة معنى المثلين
والمختلفين وذلك على انهم لا يطلقون ذلك على ما ذكره اصحاب ابي هاشم وانما يطلقون المثلين على المشتركين والمجانسين
على معنى ان احدهما اشبه بالاخر فيما قيل هما مثلان فيه وان كان يقرب ان اهل اللغة لا يطلقون لفظ المثلين
من غير قرينة الا ويريدون بذلك المشتركان في كل امر يتصور من ذاتيهما وصفاتهما فان ذلك هو السابق الى
الافهام فاذا قيد ذلك بالمماثلة في بعض الامور قيل هما متماثلان في ذلك فيقال هما متماثلان في صفة كذا
اي مشتركان فيها واحدهما كالاخر فيها ولهذا لا يقال مطلقا ان الجوهر والسواد متماثلان ويقال
هما مثلان في انهما مدركان ومحتاجان الى فاعل وكذلك المختلفان فانهما يفيدان مطلقا ان احدهما
ليس كالاخر وانهما متباينان غير مشتركين ولا متجانسين فيما يقال انهما اختلفا فيه ولا يفيد انهما مختلفان في
الذات ولا في جميع الصفات بخلاف المثلين لان ذلك هو السابق الى الافهام عند اطلاق المختلفين ولهذا يطلقه اهل
اللغة على المختلفين في الصفات وان اشتركا في الذات فانهم يطلقونه على اختلاف الاجسام في صفاتها وهيئاتها
وطولها وقصرها وهذا هو الذي ذكره الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وان كان في كلام الشيخ محمود
ما يدل على ان المماثلة والمخالفة حكمان والذي يدل على انهما ليسا حكمين زائدين على المتماثلين والمختلفين

انهما لو كانا حاصلين لوجب ان يكونا مثلين او مختلفين لانه ما من ذات ولا صفة الا ويعقل في كل امرين من ذلك انهما
اما ان يكونا مثلين او مختلفين فانهما لا يخلوان ان يكون احدهما كالاخر او لا وان شئت قلت لا يخلوان يكون
احدهما مشاركا للاخر فيما يتناول كونهما مثلين فيه او لا ولا يعقل ان يخرجا عن ذلك لانه يكون خروجا عن النفي
والاثبات وذلك محال الا ان يراد بذلك انهما مثلان في الذات ومختلفان في الصفات لم يكن خروجا عن النفي
والاثبات لما كان في امرين اثنين ولكن كونه لذلك يقتضي ان الاشتراط في كونهما مثلين الاشتراك في الصفة الذاتية
ولا فيما يكشف عنها فانهما اذا كانا مثلين في انهما جوهران وكانا مع ذلك مختلفين في الحركة بان انه لا يطلق
المماثلة على الاشتراك في الصفة الذاتية ولا المخالفة على الافتراق فيها واذا لزم في المماثلة ابدا ان يكون
متماثلة او مخالفة وكذلك المخالفة ادى ذلك الى اثبات مماثلات ومخالفات لا نهاية لها وذلك محال وقولهم
بان الاحكام لا يصح تماثلها ولا الصفات محال لانه لا يعقل امران الا وهما اما مختلفان واما متماثلان اي هما اما
جنسان واما غير جنسين ومشتركان او غير مشتركين ولولا انا نعقل التماثل والاختلاف بين الصفات والاحكام
لم نعقل افتراق كونه متحركا وكونه ساكنا ومعلوم خلاف ذلك فانا نعلم اختلافهما بل تضادهما ونعلم تماثل المتحركين
ولا سيما اذا كان ذلك في جهة واحدة يخلف احدهما الاخر في ذلك وكذلك نعلم مخالفة كونه سوادا لكونه
بياضا ومماثلة كونه بياضا لكونه بياضا ولهذا ما اختلج اليه شيوخنا عند الكلام في ان تماثل الصفات
هل يكشف عن تماثل ما يوجبها او يقتضيها واختلافها هل يكشف عن اختلاف ذلك وكذلك عند الكلام في
ان الاحكام هل يكشف تماثلها عن تماثل ما يقتضيها واختلافها عن اختلافها وكذلك نظروا في المماثلة والمخالفة
هل يكشف تماثل كل واحد منها او اختلافها عن تماثل ما يقتضيها ام لا وهذا امر لا يمكن جحدانه والمخالف يكره
ولا يدريه ويستنكره ولا يهجره كما قال الشاعر يذمون دنيا لا يحوزون درها ولم ار كالدنيا تذم وتحلب
وعلى كل حال يكل عاقل يعلم بضرورة عقله ان كل امرين لا يخلوان يكونا متماثلين او مختلفين وان يكون احدنا قادرا
وعالما ومريدا وكارها ومشتهيا ونافرا لا يخلوان يكون مماثلة او مخالفة وكذلك الاحكام الثابتة وهذا

امر

أمر قد اشتهر عرفانه وظهر برهانه ولم يمكن جحدانه فلا معنى للمغالطة فيه والاعتذار بأن إطلاق المماثلة
والمخالفة على الصفات والأحكام هو على وجه المجاز لأن المتكلمين في الصفات والأحكام وتماثلها واختلافها لم يتكلموا
في سائر أحكام الألفاظ وإنما تكلموا في المعاني ونصبوا الأدلة البرهانية على أن تماثل الصفات يكشف عن
تماثل ما يوجبها أو يقتضيها على وجه وأنه لا يكشف عن ذلك على وجه آخر وحققوا ذلك من قبل الأدلة العقلية
وقد ثبت أن القضايا العقلية لا يدخلها المجازات اللفظية والاستعارات اللغوية فكيف يصح مثل هذا الاعتذار
عند أولي الأبصار وولاة الأنظار وإذا ثبت أن المماثلة والمخالفة لو كانا حكمين لوجب أن تقع بينهما التماثل
والاختلاف ووجب في مماثلتهما ومخالفتهما أن يدخلها ذلك وكذلك في مماثلة المماثلة ومخالفة المخالفة إلى ما
لا نهاية له وذلك محال وقد أدى إلى ذلك القول بأن المماثلة والمخالفة حكمان ثابتان فيجب أن يكون محالا لأن
ما أدى إلى المحال فهو محال وإذا ثبت ذلك لم يصح القول بأنهما طريق إلى الصفة الذاتية ولا إلى غيرهما من الصفات
فهذا في المقدمة الأولى وأما المقدمة الثانية وهو أنه لو ثبت كونهما حكمين لما كشفا عن
صفة ذاتية ولكانا لا يخلوان أن يثبتا على سبيل الجواز لما حصر بينهما أو على سبيل الوجوب فإن ثبتا على سبيل
الجواز وجب أن يثبتا بالفاعل على ما نبيّنه في كون الجسم متحركا وساكنا وهذا كتماثل الجوهرين في كونهما
كائنين أو متحيزين أو كونهما أسودين أو أبيضين لأن ذلك التماثل يتجدد ويزول حاله بقاء الجوهر وكما
يحتاج في كونه متحركا إلى فاعل فكذلك كان يجب أن يحتاج في كونه مماثلا للجوهر الآخر بذلك إلى فاعل
ويمكن أن يقال لو كانت المماثلة والمخالفة حكمين لما كانا جائزين ولكانا واجبين لأنا لا نعقل في المثلين
أنه كان يجوز أن يكونا غير مثلين وهما مشتركان في مجرد ذاتيهما إن كانا ذاتين كالجوهرين أو في مجرد الصفة
إن كانا صفتين غير متعلقتين أو في مجرد الصفة المتعلقة بمتعلق واحد على أخص ما يمكن إن كانتا من الصفات
المتعلقة فتكون المماثلة والمخالفة من الأحكام الواجبة لو ثبتا ويكونا معللين بالذات لو قدر صحتهما ولهذا
متى علمنا السوادين علمنا التماثل ومتى علمناهما سوادا أو بياضا علمناهما مختلفين وكذلك الكلام في
الجوهرين والجوهر والسواد وقولهم لو كانت المخالفة بالذات لوجب في كل ذاتين أن يكون مخالفة لا يصح لأنا

لم نقل انهما يكونان لكونهما ذاتين الذي هو صحة كونهما معلومين وانما قلنا المجرد الذات الذي يضاف
اليها هذا الحكم عند المخالف وهو كونهما جوهرين او جوهر وسواد متى قدرنا ان السواد ذات ه وليس لقائل
ان يقول قد اقررتم انهما حكمان حيث قلتم انا متى علمنا جوهرين علمنا تماثلهما فان المعلوم ثانيا من تماثلهما
سوى المعلوم اولا من الجوهرين قلنا انما علمنا تماثلهما لان اهل اللغة اطلقوا التماثل على المتجانس وهو
ما يكون من جنس واحد فالغرض انا نعلم ان اهل اللغة سموهما مثلين لما اشتركا في الذات فان قيل
فانا نعلم تماثلهما وان لم نعرف اللغة العربية فدل على ان تماثل الجوهرين معلوم بالعقل قلنا ان اردت
انا نعلم انهما من جنس واحد وشملهما حد واحد وحقيقة واحدة فهو كذلك وان عنيت امرا
زائدا على ذلك يثبت للذات المحدودة بذلك الحد والحقيقة فلا يصح لما بيناه وايضا فلا طريق الى اثباتهما
حكمين ولا يعلم ضرورة وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى فبذلك بطل
جميع ما عولوا عليه وبالله التوفيق فاما ما تورده الاشعرية ومن جانسهم فقد دخل اكثر منه
في ضمن ما ذكرناه على المثبتين للاحوال فليخفف الكلام ها هنا فان الغرض الاختصار والله الهادي

باب في تعميم مقدوراته ومعلوماته

اعلم انه يجب ان يكون قادرا على جميع اجناس
المقدورات وعالما بجميع المعلومات اما انه تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات فالكلام
منه يقع في اربعة مواضع احدها انه لا ينحصر مقدوراته تعالى وثانيها انه يجب له تعالى ذلك في كل حال
وثالثها انه لا يوصف بانه قادر على اعيان مقدورات العباد ورابعها انه يجب ان يكون عالما بجميع المعلومات
على كل الوجوه التي يصح ان تعلم عليها اما الموضع الاول وهو انه لا ينحصر مقدوراته تعالى فالذي
يدل على ذلك انا قد بينا انه قادر لذاته وان ذاته هي المتعلقة بالمقدورات فليس بان يتعلق بعضها اولى من
البعض الآخر لانه لا اختصاص لذاته ببعض دون بعض فاما ان يصح منه ايجادها وهو الذي نقول او لا يصح منه
شيء من ذلك فيبطل ان يكون قادرا ومحدثا للعالم او يصح منه بعضها دون بعض من دون مخصص فذلك لا يجوز

فثبت

فثبت الموضع الأول. وأما الموضع الثاني وهو أنه يجب له تعالى ذلك في كل حال، فالذي يدل عليه
أنه لا اختصاص لذاته بحال دون حال، فإما أن يجب كونه قادراً في كل حال وهو الذي نقول، أو لا يجب ذلك
فيقتضي كونه قادراً أو يجب في حال دون حال من دون مخصص، وذلك لا يجوز، ومحال أن يكون هناك
مخصص لأنه لو كان هناك مخصص لم يخل أن يكون ذاته أو غيره، ومحال أن يكون ذاته لأنها بأن تقتضي أنه قادر
في كل حال أولى من أن تخصص ذلك بحال دون حال، ومحال أن يكون المخصص غيره لأن ذلك الغير إما أن يكون
فاعلاً أو علة، ولا يجوز أن يكون فاعلاً لأنه قديم فلا فاعل له، ولا يجوز أن يكون علة لأنها إن كانت قديمة
لم تكن بأن توجب له أولى من أن توجب لها. وأيضاً فقد بينا أن قادريته راجعة إلى ذاته فلا يجوز أن يؤثر فيها
مؤثر من فاعل ولا علة، ولا يجوز أن يكون علة محدثة لأن ذلك يخرجه عن كونه قادراً فيما لم يزل ويجوز عليه
العجز فيما لم يزل، وكل ذلك محال. وإذا قد بينا أنه لا اختصاص لذاته المتعلقة بالمقدورات بحال دون
حال، فثبت أنه يجب له ذلك في كل حال. وأما الموضع الثالث وهو أنه لا يوصف بالقدرة على
أعيان مقدورات العباد، فالكلام منه يقع في موضعين: أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف،
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف. أما الموضع الأول فمذهبنا
أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أعيان أفعال العباد، ولا يكون أيضاً فاعلاً لها، وهو قول الشيخ أبي علي وأبي هاشم
وقاضي القضاة وأبي عبد الله وأبي رشيد وغيرهم من مشايخ البصريين. وذهب الشيخ أبو الهذيل وأبو الحسين البصري
ومحمود بن الملاحمي إلى أنه تعالى قادر على أعيان مقدورات العباد وغير فاعل لها. وذهبت المجبرة إلى أنه تعالى
قادر عليها وفاعل لها. وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب
إليه المخالف، فالذي يدل على ذلك وجهان: أحدهما أنه لا يخلو أن يكون مقدورة له قبل وجودها
أو حالة وجودها أو بعد وجودها، والأول محال لما ثبت أنه ليس في المعدوم ذوات يكون مقدورة
للعباد ولا لغيرهم، ولا يجوز أن يكون مقدورة له حالة وجودها من العباد لأنها مستغنية في تلك الحال
عن موجد يوجدها ومؤثر يؤثر فيها، وكذلك بعد وجودها من العباد لأن إيجاد الموجود محال، ولا يصح أن

ان يكون مقدوره لاحد من القادرين ولا يعقل ان يؤثر فيه وهو موجود فانه انما يؤثر فيه بان يجعله ذاتا
لم يكن ذاتا فاما الذات فلا يعقل ان يجعلها ذاتا وهي ذات اذ لو صح ان يقال بانه قادر على ذلك مع ذلك
لم يكن فرق بين القادر وغير القادر لان كل واحد منهما يوصف بانه قادر على ما لا يؤثر فيه وذلك محال
الوجه الثاني ما احتج به شيوخنا القائلون بان المعدوم ذوات وهو ان مقدورا بين قادرين محال
وما ادى الى المحال فهو محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه يؤدي الى المحال
فالذي يدل على ذلك انه يؤدي الى ان احد القادرين لو دعاه الداعي المحض الى الحادث وصرف الاخر الصارف والملجئ
عن الحادث ان لا يخلو الحال من امور اربعة اما ان يحصل على حسب الداعي والصارف ويكون موجودا معدوما
او لا يحصل بحسبهما فيبطل ما هو من حق القادر ويؤدي الى ان لا يقع تفرقة بين القادر ومن ليس بقادر واما ان
يحصل بحسب الداعي او بحسب الصارف وذلك ايضا يبطل ما هو من حق القادر قالوا وقد ادى ذلك الى المحال
واما الاصل الثاني وهو ان ما ادى الى المحال فهو محال فلانه اذا صح كان محالا فيجب ان يبطل ولقائل ان يقول
اذا ثبت ان المقدورات ثابتة في العدم وتعلقت بها قدرتان لم يؤد الى هذا المحال لان ما ذكروه من حق القادر
اذا لم يخلفه في الحادث مقدوره قادر اخر وليس من حقه اذا خلفه قادر اخر فانه اذا خلفه في التاثير
في احداثه قادر اخر موقع بحسب داعيه دون صارف الاخر لم يبطل ما هو من حق الصارف اذ لم يكن هناك
قادر يؤثر فيما صرف الصارف عنه ولقائل ان يقول بل من حق المقدورات ان يقف على دواعي القادر
وصوارفه في الثبوت وان لا يثبت فلا معنى لما ذكرتموه وهو محتمل والله اعلم واما الموضع الرابع
وهو انه تعالى يجب ان يكون عالما بجميع المعلومات على كل الوجوه التي يصح ان يعلم عليها فالكلام منه يقع في
موضعين احدهما انه عالم بجميعها والثاني انه عالم فيما لم يزل ولا يزال ولا يخرج عن ذلك في حال من الاحوال
اما الموضع الاول وهو انه عالم بجميعها فلانه لا اختصاص لذاته ببعض المعلومات دون بعض فاما ان
يعلمها وهو الذي نقول او لا يعلمها فينقض القول بكونه عالما واما ان يعلم بعضها دون بعض من دون مخصص
وذلك لا يجوز واما الموضع الثاني وهو انه عالم فيما لم يزل ولا يزال ولا يجوز خروجه عن ذلك في حال من الاحوال

فالكلام

فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع الاول في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
والثالث في بيان شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فمذهبنا انه عالم فيما لم يزل ولا يزال
بما كان وبما سيكون وبما هو كائن وهذا هو الظاهر من مذهب جماهير المسلمين وحكي عن هشام بن الحكم
والفوطي انه يستحيل ان يقال ان الله عالم بالاشيا لم يزل لان ذلك يقتضي كون المعدوم شيا وذهب جهم بن صفوان الى
انه تعالى لا يكون عالما فيما لم يزل لان المعدوم لا يعلم وقال انه تعالى انما يعلم الشي في حال وجوده وهو قول الروافض
وحكي عن هشام بن الحكم ان الله تعالى لا يعلم الشي قبل وجوده ايضا ومن ها هنا قال جهم وهشام بن الحكم بان علمه محدث
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما ما ثبت من
انه تعالى خلق العالم بما فيه من الترتيب والنظام والمطابقة لمنافع العباد فلولا انه عالم به قبل كونه والا لما
صح منه ايجاده على نظامه وترتيبه كما ان الكاتب والبنا لو لم يكونا عالمين بالبنا والكتابة لم يمكن ان يحصل ذلك منهما
على جهة الترتيب والنظام واذا كان عالما به قبل وجوده وجب ان يكون كذلك لم يزل لان ذلك راجع الى
ذاته على ما تقدم ولا اختصاص لها بحال دون حال الوجه الثاني انه تعالى عالم لذاته والعدم لا يمنع
من العلم بالمعدوم فيجب ان يكون تعالى عالما بالمعدومات قبل وجودها اما انه عالم لذاته فقد تقدم
واما ان العدم لا يمنع من العلم بالمعدوم فالذي يدل على ذلك انه لو منع من العلم بالمعدوم لوجب ان يمنع على
الواحد منا العلم بالمعدومات قبل وجودها لان العدم ليس بان يمنع بعض العالمين اولى من البعض الاخر ولا يجوز
ان يكون العدم محيلا للعلم الواحد منا بالمعدومات لوجهين احدهما ان كل عاقل يعلم من نفسه ضرورة انه عالم
بصحة ايجاده لافعاله قبل وجودها وبتمييز اجناسها والوجوه التي يروم ان يجعلها على بعض دون بعض ويعلم ما
اخبر به الصادق الذي لا يجوز عليه الكذب مما سيوجد نحو العلم بانا سنموت وان الخلائق سيموتون وان
القيامة ستقوم والجنة والنار وغير ذلك واذا لم يمنع فينا لم يمنع في القديم اولى واحرى والوجه الثاني
ان الواحد منا لو لم يكن عالما بالكتابة والبنا قبل وجودهما لم يصح منه احكامهما واما انه اذا لم يمنع من العلم
بالمعدوم كان عالما به تعالى فالذي يدل على ذلك ما قدمناه من انه لا اختصاص لذاته بما لا يمنع العلم به لان ذاته

مع المعدوم والموجود سواء فصح بذلك الوجه الثاني وبه ثبت الموضع الثاني وأما الموضع الثالث وهو
في بيان حجة المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالفون بأن قالوا لو كان عالمًا فيما لم يزل بأنه سيوجد العالم
لم يخل إذا وجد أن يبقى عالمًا بأنه سيوجد فيكون جهلًا أو يخرج عن كونه عالمًا بأنه سيوجد إلى العلم
بأنه موجود وهذا يؤدي إلى انقلاب صفته الذاتية وكلاهما محال فثبت أنه لم يكن عالمًا فيما لم يزل بذلك
والجواب عن ذلك أن شيوخنا اختلف جوابهم عن ذلك فمنهم من قال إن العلم بأن الشيء سيوجد والعلم
بأنه قد وجد علم واحد فلا ينقلب جهلًا ولا يخرج عما هو عليه وإنما يختلف عليه العبارات إذا وجد بحسب
تغير المعلوم فقط فإذا كان المتعلق مستقبلًا وصف بأنه علم بأنه سيوجد وإذا وجد وصف بأنه
علم بوجوده وإذا عدم بعد وجوده وصف بأنه كان موجودًا وهذا هو قول الشيخ أبي هاشم وأصحابه و
وحكي في كلام الشيخ أبي علي وأبي القاسم الكعبي ما يدل على أنهما يذهبان إلى أن المعلوم إذا تجدد وجوده تجدد
تعلق علمه به تعالى وتبينه له بأنه وجد وأن تعلق العالم بأنه سيوجد غير تعلقه بأنه وجد وهذا هو مذهب
الشيخ محمود بن الملاحمي وأظنه قول الشيخ أبي الحسين البصري واحتج من قال بأنه علم واحد بأنه قد ثبت أن
الدليل على أن الشيء سيوجد دليل على وجوده في وقت وجوده والعلم يتعلق بما يتعلق به الدليل ألا ترى أنه
إذا أخبرنا النبي أن زيدًا سيموت غدًا فإن خبره يكون دليلًا على موته في غد وحينئذ نعلم أنه سيموت غدًا
لا محالة فإذا جاء غد فكما أن ذلك الدليل دليل على موته في غد فإنا نعلم بمجيء غد موته لا محالة فإن علمنا
بموته حاصل عن هذا الدليل الذي هو دليل على أنه سيموت وأجاب من قال إنهما علمان بأنه لو كان
علمًا واحدًا لوجب إذا أخبرنا بأنه سيموت مطلقًا أن نعلم بذلك موته في وقته ومعلوم خلاف ذلك و
وإنما علمنا ذلك في الأول بعلم آخر حصل عن دليل آخر وهو علمنا بمجيء غد فإنه دليل على موته فإن الصادق
قد أخبر بموته في غد وقد جاء الغد فنعلم موته ولهذا إذا كنا في بيت مسدود الكوى ولم نعلم بمجيء غد لم
نعلم موته فدل على أن الدليل الأول لم يكف في حصول العلم بموته واحتج قاضي القضاة لذلك بأنا
لو قدرنا بقاء العلم بأنه سيوجد لوجب لو لم يكن عالمًا بوجوده بل عالمًا بأنه سيوجد أن يكون جهلًا

لانه يتعلق بالشيء لا على ما هو به واجابوه بانه يسمى جهلاً وان لم ينقلب ذاته قالوا ايضاً ويمكن ان
يمتنع عند هذا التقدير عن وصفه بانه علم بوجوده كما يمتنع ابن عن وصف علم الله بان الكافر لا يومن اذا
قدر الايمان موجوداً انه علم بذلك ولا ينفيه واحتج من قال بان العلم بانه سيوجد يتجدد تعلقه اذا
وجد بالمعلوم الموجود بان العالم لذاته يوجب ذاته التعلق بالمعلوم على ما هو به ولم يكن في الازل
موجوداً فلم يوجب ذاته التعلق به وانما يوجب التعلق بانه معدوم فاذا وجد اوجبت ذاته التعلق بانه موجود
فيجوز المعلوم على ما هو به شرط في تعلق ذاته فاذا تجدد المعلوم تجدد التعلق كما في كونه مدركاً
وتعلقه بالمدركات فانه لما كان مشروطاً بوجود المدركات تجدد بتجددها واجابهم الاولون
بانه ان كان كونه عالماً عندكم ليس الا تعلق ذاته بالمعلوم فقد قلتم بان علمه محدث ولزمكم ما الزم هشام
واجابهم الاخرون بانه لا يطلق القول بان علمه محدث لما يوهم من الخطا فان عني ان تعلقه متجدد
فهو كذلك وللقايل ان يقول للشيخ محمود بن الملاحمي انت اما ان تجعل علمه تعلق راجعاً الى ذاته المتعلقة
بالمعلومات فيكون قد خرجت عن مذهبك او تجعل علمه عبارة عن الحكم وهو التعلق الذي يوجبه
ذاته فقد قلت بحدوثه اذ قلت بتجدده عند تجدد المعلومات ويمكن ان يقال القاضي القضاه قولك بان
العلم بانه سيوجد لو كان ليس بعلم بوجوده اذا وجد لوجب اذا بقي هذا العلم الى ان وجد ان يكون جهلاً من حيث
هو علم بانه سيوجد وقد وجد قول لا يصح لانه يقال لك ولو كان اذا بقي ليس هو علمه بانه سيوجد لكان
قد انقلب عما كان عليه فيجوز عين علم ويكون العلم عين علم محال ايضاً ويمكن ان يقال لاصحابنا في قولهم ان
العلم يتعلق بمتعلق الدليل والدليل على انه سيوجد يتعلق بالوجود فكذلك العلم ان ما ذكرتموه دليل لنا عليكم
لانه لا يحصل العلم بموته في غد الا بدليلين احدهما خبر الصادق بموته في غد والثاني العلم بمجي غد كما اجابهم
الاخرون عن ذلك **وعندنا في الجواب وجه اخر** غير ما ذكره للشيخ رحمهم الله
وهو ان علمنا بان الشيء سيوجد ليس هو العلم بوجوده اذا وجد وذلك لان العلم بانه سيوجد علم جملي يتحلل
تحته امران احدهما انه معدوم حاله العلم بذلك والثاني انه يوجد بعد العدم كما ان العلم بان زيداً
في جملة العشرة علم بامرين احدهما العشرة والثاني ان زيداً فيهم بدليل انا لو لم نعلم عدم ما سيوجد

لم نعلم أنه سبحانه قال على أنهما أمران والعلم بأن الشيء موجود ووقت وجوده علم تفصيلي بأمر واحد
بالضرورة وقد ثبت أن العلم بأمرين ليس هو العلم بأمر واحد وأن العلم الجملي ليس هو العلم التفصيلي فإذا كان
العلم بأنه سبحانه واحد علم جملي والعلم بوجوده ووقت وجوده تفصيلي لم يجز أن يكون أحدهما هو الآخر يبين ذلك ويوضحه
أنا نفصل بين أن نخبر بالنبي الصادق بأن زيدا سيموت وبين أن نخبر أنه سيموت غدا ولا نفصل بينهما إلا أن أحدهما
جملي وهو الخبر بأنه سيموت والآخر تفصيلي وهو الخبر بأنه سيموت غدا فإذا ثبت ذلك صح ما قلناه ولم يلزم
مع ذلك في علمه تعالى أن يكون محدثا ولا متعددا وذلك لأنه تعالى يعلم الأشياء التي لا تتناهى من غير تعدد ويعلم
الشيء مجملا ومفصلا ولا يوجب تعددا في علمه تعالى لأن معنى علمه تعالى به مجملا أنه علمه مع غيره وإن لم يكن
ملتبسا عليه ومعنى كونه مفصلا أنه علمه بعينه وقد ثبت أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فلما كان
المعلوم مجملا مع غيره ومنفردا في نفسه صح أن يعلمه كذلك كما أن الواحد منا قد يعلم زيدا بعينه في جملة
العشرة فيستوي علمه به معينا مفصلا ومع علمه بالعشرة مجملا وإن كان العلم الجملي إذا أطلق أفاد ضربا
من الالتباس إلا أنه إنما يجوز إطلاقه على الله تعالى مع التقييد أو مع من تقدمت معرفته بالغرض به لأن لا يوهم الخطأ
في حقه ولو لم نقل بأنه علم جملي أمكننا أن نقول إن علمه تعالى فيما لم يزل بأن العالم سيوجد علم بأمرين أحدهما أن
السماوات والأرض وسائر العالم معدوم غير موجود فيما لم يزل والثاني منهما أن ذلك كله موجود بعد ما لم يزل
أي هو سماء وأرض وجماد وحيوان عاقل وغير عاقل بعد ما لم يزل فإذا وجد يعلمه تعالى به على ما هو عليه من أنه
علم بأنه موجود بعد عدمه فيما لم يزل وإنما وجب له تعالى ذلك وإن كان العلم بأن الشيء سيوجد [illegible] سبق
العلم بوجوده إذا وجد من حيث إنه لا يتزايد علمه بتزايد المعلومات بل يتعلق على سبيل التفصيل بما لا يتناهى بخلاف
علم العباد فإنه لا يتعلق على سبيل التفصيل إلا بمعلوم واحد والأدى إلى أن يشاركه تعالى في علم الغيب وذلك مما
يعلم استحالته ضرورة وهذا بخلاف العلم الجملي فإنه يجوز أن يتعلق بما لا يتناهى على الجملة ولهذا نعلم الثواب
والعقاب على الجملة وإن كان لا يتناهى فقد بان صحة ما ذكرناه في هذا الجواب

باب في أنه تعالى باق دائم

والكلام منه يقع في موضعين أحدهما أنه باق والثاني أنه دائم أما الموضع الأول

وهو أنه

وهو انه تعالى باقٍ فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فلا خلاف بين المسلمين في وصف
الله تعالى بانه باقٍ وانما اختلفوا في فائدة وصفه بذلك فذهب شيوخنا البصريون انه يفيد به وفي غيره
انه مستمر الوجود وحكي عن الشيخ ابي القسم الكعبي ان الباقي باقٍ ببقاء ولا اشكال انه يقول في الله تعالى انه باقٍ
لذاته قال الشيخ محمود ويمكن ان يكون الشيخ ابو القسم عنى بذلك ما يعنيه بقوله ان المتحرك متحرك بحركة
ولكن هو يريد بالحركة امرا زائدا على حدوث الجسم وان كان اصحابنا حملوه على اثبات معنى هو البقاء وذهب
الكلابية الى انه تعالى باقٍ ببقاء قديم وفي المحدثات انها باقية ببقاء محدث وهذا هو قول الاشعري فهذا
الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
فالذي يدل على ذلك انه تعالى مستمر الوجود وكل من هذه حاله فهو باقٍ وهذه الدلالة مبنية على اصلين
اما الاصل الاول فسيأتي بيانه واما الاصل الثاني وهو ان كل مستمر الوجود فهو باقٍ فالذي يدل على ذلك
ان البقاء هو استمرار الوجود بدليل ان من عقله مستمر الوجود عقله باقيا وان لم يخطر بباله صفة سوى ذلك
ومن عقله باقيا عقله مستمر الوجود وان لم يخطر بباله سوى ذلك ومتى رفع العاقل عن نفسه اعتقاد
انه مستمر الوجود لم يعقله باقيا وان حصل كل امر يشار اليه سوى ذلك فلو كان البقاء امرا زائدا
على ذلك لجاز انفصال احدهما عن الآخر والاعتماد على كون احدهما البتة هو الآخر بالنقض والابطال
وان كان بينهما تعلق من وجه معقول فلا يخلو اما ان يتعلق كل واحد منهما بصاحبه وهذا محال لانه يؤدي
الى تعلقه بنفسه وذلك مما لا يعقل واما ان يتعلق احدهما المتعلق بالآخر دون صاحبه ادى ذلك
الى جواز انفصال احدهما عن الآخر والا ادى ذلك الى ان لا يقع تفرقة بين المتعلق والمتعلق وذلك محال ولانه
يجوز ثبوت الاصل من دون الفرع وان كان لا يجوز ثبوت الفرع من دون الاصل فكان يصح ان يعلم احدهما
ويعقل دون صاحبه ولا يلزم على ذلك الكون والجوهر لانه ما من كون في الجوهر الا ويجوز زواله فيعقل
الجوهر من دونه ولولا ذلك لما كان احدهما زائدا على الآخر وقد بينا انه لا يعقل البقاء من دون استمرار

الوجود ولا استمرار الوجود من دون البقاء فثبت ان احدهما هو الآخر فبيّنت الموضع الاول واما الموضع
الثاني وهو انه تعالى دائم فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما ان الله تعالى واجب الوجود فيما لم يزل لما ثبت من
انه قديم وكل ما وجب وجوده فيما لم يزل وجب وجوده في كل حال لما تقدم تبين ذلك ويوضحه ان وجود القديم ذاته
كما تقدم فاذا ثبت ان ذاته فيما لم يزل لا لامر من فاعل ولا علة لم يكن بالثبوت في حال اولى من حال فيجب ثبوتها
في كل حال بزيادة بيانا ان العقل يقضي بان كل معقول اما ان يجب وجوده كالقديم او يستحيل وجوده كثاني القديم
او يصح وجوده وعدمه فما وجب وجوده يستحيل عدمه وما يستحيل وجوده لا يصح ان يوجد وما يصح وجوده وعدمه
فانه لا يخلو ان يكون عدمه اولى من وجوده كالصوت وما لا يبقى فان ما هذه حاله لا يوجد الا لمرجح وهو الفاعل
لانه يصح وجوده والفاعل يرجحه على عدمه فاذا لم يبق للفاعل تاثير قد عاد الى ما هو اولى وهو عدمه او يكون
وجوده اولى فانه يجب وجوده الا ان يمنعه مانع فمتى زال المانع عاد الى الوجود الاولى وهذا القسم لا نظير
له في العقل واما ان يكون ما يصح وجوده وعدمه لا يترجح احدهما على الآخر فانه اذا حصل على احدهما لم
ان يخرج عنه الا بامر فلا يخرج عن العدم الا بفاعل ولا عن الوجود الا بضد او ما يجري مجراه وقد ثبت ان
القديم واجب الوجود فلا يخرج عنه في حال من الاحوال الوجه الثاني ان القديم باق والباقي لا ينفى
الا بضد او ما يجري مجراه والقديم لا ضد له ولا ما يجري مجراه وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما
الاصل الاول وهو ان القديم باق فالذي يدل عليه انه قد استمر وجوده فيما لم يزل وقد بينا ان الباقي هو المستمر
الوجود واما الاصل الثاني وهو ان الباقي لا ينفى الا بضد او ما يجري مجراه فالذي يدل على ذلك انه اذا قد بقي
وفني وصار عدم المحض وجوده بوقت دون وقت الا لمانع ولا مانع من وجوده الا ضده او ما يجري مجرى الضد
فان ذلك هو الذي لاجله ينتفي ولعدم واما الاصل الثالث وهو انه تعالى لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد
اما انه ليس له ما يجري مجرى الضد فلان الجاري مجرى الضد هو الذي ينفي ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والله تعالى
لا يحتاج في وجوده الى امر من الامور لما ثبت من انه قديم ولا علة لوجوده فيما لم يزل والا لم يكن العلة بان تكون
علة اولى من ان تكون معلولا وسنبين ايضا انه لا ثاني له في قدمه فلا يجوز ان يقال يحتاج الى قديم معه

ولا يجوز

ولا يجوز ان يقال يحتاج في وجوده الى محدث لان ذلك يودي الى جواز تقدم المحتاج على المحتاج اليه وذلك يودي
باستغنايه عنه واما انه لا ضد له فالذي يدل على ذلك انه لو كان له ضد لم يخل ان يكون واجب
الوجود فيما لم يزل او لا والاول محال لانه يودي الى اجتماع الضدين على الوجه الذي يتنافيان عليه وذلك محال
ولا يجوز ان يكون له ضد غير واجب الوجود فيما لم يزل لانه لا يخلو ان يجوز وجوده فيما لم يزل بدلا من وجود
القديم او لا يجوز ولا يجب بل يستحيل ويمتنع والاول محال لان ذلك يودي الى ان القديم ليس بواجب الوجود
فيما لم يزل لجواز العدم عليه فيما لم يزل وطريان ضده عليه ووجوده فيما لم يزل بدلا عنه وذلك محال لما تقدم
من انه قديم لا يقف في وجوده على موثر ولا شرط ولا يجوز ان يكون له تعالى ضد يستحيل وجوده فيما لم يزل لانه
لا يخلو ان يستحيل وجوده فيما لم يزل لامر او لا لامر فان استحال فيما لم يزل لا لامر لم يكن بان يستحيل فيما لم يزل
اولى من ان يستحيل فيما لا يزال واذا استحال وجود ضده في كل حال ثبت انه واجب الوجود في كل حال
واذا استحال وجود ضده فيما لم يزل لامر لم يخل ذلك الامر ان يوثر في استحالة وجوده فيما لا يزال اولا فان
اثر في استحالة وجوده فيما لا يزال وجب وجود القديم في كل حال وان لم يوثر في استحالة وجوده فيما لا
يزال كان قد صح وجوده في حال دون حال وما كان كذلك احتاج الى فاعل مختار واذا كان وجود
ضده تعالى بفاعل مختار كان وجوده اولى من وجود ضده لان ما وجب وجوده في كل حال اولى بالوجود مما جاز
وجوده في حال دون حال فكان بان يحيل وجود ضده الجايز الوجود اولى من ان يكون ضده الجايز الوجود
محيلا لوجود واجب الوجود ولا يكون تعلقه بالقادر موجبا لكونه اولى بالوجود من واجب الوجود لانه انما
كان يكون اولى لو استوى هو وضده في كونهما جايزي الوجود فاما اذا لم يستويا في ذلك كان واجب
الوجود بان يحيل وجوده اولى لان الواجب اولى من الجايز ولا يجوز ان يكون وجود القديم مشروطا بانتفا
ضده لان ذلك يخرجه عن كونه واجب الوجود وبذلك يتبين انه تعالى لا ضد له وصح بذلك انه تعالى
واجب الوجود في كل حال وبذلك يتم الكلام في انه باق دايم ويتم بذلك الكلام في الاوصاف
الراجعة الى الاثبات والله الهادي

الكلام في اوصاف النفي

وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون

اعلم أن جملة ما ننفيه عن الله تعالى هو كل ما لا يعقل وما لا دليل على إثباته وكل ما يعقل مما دل الدليل على نفيه وهذا يشتمل على نفي المائية التي أثبتها بعضهم وما جانسها ونفي نقائض الصفات التي ذكرناها أولاً نحو نفي العجز والجهل والموت والعدم والفناء عليه تعالى ونفي المثل والتشبيه وصفاته نحو صفات الجواهر والأجسام الراجعة إليها من كونها جواهر وأجساماً ومتحركة وساكنة وكائنة وألوانها وأجناس الأعراض وصفاتها والحاجة والشريك فهذه جملة ما نذكره ونرتبه في هذا القسم والله الهادي

باب في نفي ما لا يعقل ولا دليل عليه

الكلام هاهنا يقع في ثلثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والثالث في شبهة المخالفين والجواب عنها أما الموضع الأول فذهب ضرار بن عمرو إلى أن الله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو وأنه لو رؤي لرؤي عليها كما أن الواحد منا يعلم من حقيقة نفسه ما لا يعلمه غيره وعندنا أن الله تعالى حقيقة وذات يعلمها على حسب ما علمها تعالى وأنه لا مائية زائدة على ما دلت عليه أدلة العقول وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه فالذي يدل على ذلك أن إثبات مائية له تعالى لا تعلم ضرورة ولا يصح أن يكون عليها دلالة وكل ما هذه حاله فإثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أما أنها لا تعلم ضرورة فظاهر لأن ذاته تعالى لا تعلم بالضرورة وأما أنه لا يصح أن يكون إليها طريق فالذي يدل على ذلك أنه لو كان على تلك المائية دليل لما كان إلا الفعل على ما تقدم والفعل لا يدل على شيء من ذلك كما تقدم فثبت الأصل الأول وأما الأصل الثاني وهو أن إثبات ما لا يعلم ضرورة ولا يصح أن يكون عليه دليل لا يجوز فالذي يدل على ذلك أن إثباته يؤدي إلى فتح باب الجهالات وإثبات ما يؤدي إلى ذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول وهو أنه يؤدي إلى فتح باب الجهالات فالذي يدل على ذلك أنه يؤدي إلى نفي العلوم الضرورية والاستدلالية وهذا هو أعظم الجهالات يبين ذلك ويوضحه أنه لو جاز إثبات ما لا يعلم بنفسه ولا طريق يقضينا على العقول بأنها تجوز إثبات مواقع لا نعلمها فنزول الثقة بالمشاهدات وكان يجوز في حبة الخردل أن تكون مثل السموات والأرض وإن منع مانع من رؤية ذلك كله وكان يجوز أن يكون للواحد من الناس رؤوس

كثيرة

كثيرة وأعين كثيرة في رأسه ورجليه وربما دارت أعضاء وحواس وإن لم يكن للناظرين إلى العلم بها سبيل وإن
يجوز أن يحضرنا فيلة كثيرة وعساكر جمة وأصوات هائلة وخيطانا عظيمة وبين أيدينا منجنيقه ونحن لا نعلم
ذلك فيجوز حالنا في المشي حال الضرير وكان يجوز أن يكون واسطة بين النفي والإثبات وإن لم نعلمها وإن
لا يجوز ما نعلمه من الضروريات على حقائقها بل حقائقها أمور لا طريق لنا إلى العلم بها وأما
الاستدلالية فكان يجب أن يجوز أن ما دلت الأدلة على إثباته أدلة لا طريق إلى العلم بها وأن يجوز أن تكون
الأدلة شبها فاسدة لا طريق إلى العلم بنقضها وإبطالها وكل هذه جهالات فاقتضيه أن لا يوثق بشيء من الأشياء
أصلا لا عقلا ولا شرعا فثبت الأصل الأول وأما الأصل الثاني وهو أن إثبات ذلك لا يجوز فالذي يدل على
ذلك أن المثبت لذلك والقاضي به بعد خارجا عن عقله مدخولا عليه مستخرا به في قوله يحكوما عليه
بأنه من جملة المجانين أو الكاذبين في قوله وأما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها
فاحتج المخالف على تجويز ثبوت ما لا طريق إليه بأن قال لو كان تجويز ما لا دليل عليه يؤدي إلى نقض العلوم
الضرورية والاستدلالية لانتقضت علومكم الضرورية والاستدلالية قبل أن تستدلوا على أنه لا طريق إليه
لأنكم تجوزون ثبوته قبل ذلك لا محالة قلنا إن تجويز ثبوت الأمر الذي لا دليل عليه قبل العلم بأنه
لا دليل عليه لا يؤدي إلى شيء من ذلك الفساد الذي ذكرنا لأن العاقل يجوز ذلك إلى أن يعلم أنه لا دليل عليه
ثم لا يجوزه بعد ذلك وإنما الذي يؤدي إلى الجهالات إنما هو ثبوت ما علم أنه لا يعلم ضرورة ولا يمتنع أن
يعلم بدلالة عقلية إن كان عقليا أو شرعية إن كان شرعيا ولا يتم ذلك فيما لا يعلم ضرورة إلا بعد البحث
ونظر حتى يعلم أنه لا يصح أن ينصب عليه دلالة عقلية إن كان ذلك الأمر عقليا أو شرعية إن كان ذلك
الأمر شرعيا واحتجوا على إثبات الماهية لله تعالى بأنه قد ثبت أنكم تعلمون الله تعالى بأفعاله وهو
يعلم نفسه فلو علمتموه على حسب ما علم لعلمتم حقيقة ذاته والجواب عن ذلك أن الشيء إنما يعلم
على ما هو عليه في ذاته تعالى له في كونه على ما هو عليه فإذا كنا قد علمناه حقيقة واجبة الوجود فيما لم يزل
ويصح منها الفعل والإحكام ويجوز عليها أن يكون قادرة عالمة حية فلا بد أن يكون قد علمناه على ما هو عليه
ولا يجوز أن يعلم تعالى على أزيد من ذلك لأنه ليس لمدرك في نفسه على ما يثبته فلا نعقل به علما مفصلا إلا على

ما يعلق به جميع العلوم المفصّلة هذا كما ان علمه تعالى بما لا نرى من الاشياء لا يثبت لنا لجواز اذا سنا ولكن افهمنا وسهوا انا ونعارانا لا يزيد علي علمنا بها وهذا يبطل قولهم ان علمنا كالجملي بمنزلة علم من اخبر بذات فانه اذا رآها علم ما لم يعلمه اوّلاً فانا نقول انه لا يفضل في حقه تعالى ابلغ مما فصّلته الادلة والبراهين لانه لا يعلم بالمشاهدة ولا يرى نفسه ولا يراه غيره فاذا كان لا يعلم الا من هذه الطريق وجب ان لا يعلمه عالم الا ما فصّلته الادلة دون ما زاد على ذلك كسائر المدلولات عليها وانما الذي اعتاد المشاهدات يتصوّر ان وراء علمه الذي يحصل بالدليل في كل مدلول زيادة من ذلك لو شاهده وذلك من قبيل الخيالات والتوهمات وذلك خلاف ما يقضي به ادلة العقول لان العلم التفصيلي لا يتعلق بالمعلوم الا على حقيقته التي هو عليها والا بطل كونه علماً تفصيلياً وعاد على اثبات الادلة بالنقض والابطال والله الهادي

باب في انه تعالى لا يجوز عليه العجز والجهل والموت والقدم

يدل على ذلك انه قد وجب كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً في كل حال لثبوت ذلك فيما لم يزل فليس بالثبوت في حال اولى من حال فيجب ثبوته في كل حال وما وجب في كل حال استحال نقيضه والله الهادي

باب في نفي التشبيه عنه تعالى

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في سائر حجج المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا انه تعالى لا يشبه الاشيا فليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا يجوز عليه شيء من خصائص الاجسام نحو الاعضا والالات والحواس والاجزا والابعاض والزيادة والنقصان وانه لا يجوز عليه شيء من خصائص الجواهر من التحيز في الجهات والكون في الاماكن والتحرك والسكون والصعود والنزول وانه تعالى لا يجوز عليه شيء من خصائص الاعراض من العدم والفنا والحلول وان يكون صفة لشيء من الاشيا وهذا هو مذهب المسلمين كافّة وهو المذهب الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وصحابته رضي الله عنهم واهل بيته صلوات الله عليهم والخلاف في ذلك مع الحشوية والكرامية اما الحشوية النابتة فهم يسمون انفسهم اصحاب الحديث وهم اهل السنة والجماعة ويدعون اكثر السلف اليهم وهم منهم برآ وهم يجمعون بين الجبر والتشبيه ومن رؤسائهم احمد بن حنبل والكرابيسي واسحاق بن راهويه وداود الاصفهاني وهشام بن الحكم ويقولون بانه

تعالى

تعالى جسم وانه ذو اعضاء وجوارح ويثبتون له العين واليد والوجه والقدم ويثبتون له الصعود والنزول
وروى بعضهم ان الله تعالى يضحك حتى تبدو نواجذه وقالوا هو امرد جعد قطط في رجليه نعلان من ذهب
في روضة خضراء على كرسي تحمله الملائكة وانه يضع رجلا على رجل ويستلقي وانها جلسته وروو انه خلق
ملائكة من زغب ذراعيه وروو انه يحاسب الناس يوم القيامة وهو على صورة ادم وان له تحت المحبوبة
ويروون انه يقعد على العرش وان محمدا زاره ليلة المسرى وجلس معه ولهم اقوال فاحشة في الله تعالى عن
قولهم علوا كبيرا ولما الكرامية فروي عنهم اختلاف قال بعضهم انه قائم بذاته وروى
الشيخ ابو رشيد عنهم انه تعالى جسم وانه فوق العرش وانه اعظم بذاته من كل شيء وانه لا يتناهى من خمس جهات
ويتناهى من جهة السفل وانه نور صحيح وروي انهم يقولون بانه محل للحوادث فلا يحدث في العالم شيء الا
ويحدث في ذاته شيء يسمون ذلك حادثا وهذا محدثا قالوا ولم يزل خالقا رازقا منعما وقالوا
ان اسماءه لا يجوز ان يكون متجددة فجوزوا الحدث المعنى في ذاته ولم يجوزوا الحدث اسمائه وروي
عن ابن كرام انه تعالى جوهر وانه متحيز وانه طويل وقال ابن المهاجر منهم ان الاسم هو المسمى وزعم
ان الله عرض فقال لان الله اسم والاسم عرض وان القادر ليس بحي والعالم ليس بحي ولا قادر واثبتها
قدما بعضها اله وبعضها حي وبعضها قادر وبعضها عالم وكلهم قالوا ان ذاته اكبر من العرش
وقال ابن كرام بانه تعالى ثقيل وان قوله اذا السما انشقت من اجل ثقل الرحمان وهم من اشد الناس بغضا
لعلي وذريته وحبا لمعاوية ويقولون بامامته وامامة يزيد ولهم خرافات كثيرة اعرضنا عن ذكرها
وذهب بعض المشبهة الى انه تعالى في كل مكان وقال بعضهم بل على العرش واما الموضع الباقي
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك انه تعالى لو كان مشبها للاشيا لكان جسما او
جوهرا او عرضا وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه لو كان مشبها
للاشيا لوجب ان يكون جسما او جوهرا او عرضا فالذي يدل على ذلك ان الاشيا سواه تعالى لا تخلو من الاقسام
لان ما عداه محدث لما تبين انه لا قديم معه وكل محدث لا يخلو ان يتحيز في جهة او لا فان لم يتحيز فهو العرض

وان جُمِن الحلول ان يقبل التجزي والانقسام او لا فان لم يقبله فهو الجوهر وان قبله فهو الجسم وما يدخل تحته
من السطوح والخطوط ● واما الاصل الثاني وهو انه تعالى لا يجوز ان يكون جسما ولا جوهرا ولا عرضا

اما انه لا يجوز ان يكون جسما فان اردنا ذلك تكلمنا في ثلثة مواضع احدها

انه لا يجوز ان يكون جسما والثاني انه لا يجوز تسميته جسما والثالث انه لا يجوز عليه ما هو من خصائص الاجسام
اما الموضع الاول وهو انه تعالى لا يجوز ان يكون جسما فالذي يدل على ذلك وجوه احدها انه لو كان
جسما لوجب ان يكون محدثا وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي
يدل عليه انه لو كان كذلك لكان لا يخلو عن الاكوان المحدثة لما تقدم وكل ما لم يخل من المحدث فهو محدث كما تقدم
واما الاصل الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون محدثا فالذي يدل على ذلك انه لو كان محدثا لما كان قديما وقد
ثبت انه قديم فثبت انه ليس بمحدث واذا لم يكن محدثا لم يكن جسما ● الوجه الثاني انه لو كان جسما
لما صح منه فعل الاجسام وقد صح منه فعلها وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي
يدل عليه انه لو كان جسما لاستحال كونه قادرا للذات واذا استحال ذلك استحال منه فعل الاجسام وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه لو كان جسما لاستحال كونه قادرا للذات فالذي يدل على ذلك
ان الواحد منا يستحيل كونه قادرا للذات وانما استحال ذلك فيه لامر راجع الى الذات فاذا شاركه القديم
في ذلك وجب ان يشاركه في استحالة كونه قادرا للذات وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما
الاصل الاول وهو ان الواحد منا يستحيل كونه قادرا للذات فالذي يدل على ذلك انه لو صح ان يكون قادرا
للذات لوجب ذلك في احوال الوجود لان ذاته ثابتة في جميع احوال الوجود ولو وجب ذلك له للذات لوجب في
كل حي منه ان يكون قادرا للذات لان ما يرجع الى الذات يرجع الى الآحاد دون الجمل ولأدى الى زوال التمانع
بين القادرين والى ان لا يزول كون احدنا قادرا ما دامت ذاته وذلك محال ● واما الاصل الثاني وهو انه
انما استحال ذلك فيه لامر راجع الى الذات فالذي يدل على ذلك انه لا يخلو اما ان يستحيل لامر او لا لامر فان استحال لا

لامر

لأمر لم يكن بأن يستحيل أولى من أن لا يستحيل   وإن استحال الأمر والحلول أن يستحيل لما يرجع إلى ذاته أو لعينه
ولا يجوز أن يستحيل كونه قادراً لذاته لأمر راجع إلى العين لأن ذلك العين إن كان فاعلاً جاز أن يختار صحة كونه
قادراً لذاته وذلك محال   وإن كان علة فهو محال لما تقدم في إبطال المعاني وعلى أن العلة إن كانت معدومة
أو قديمة كان في تصحيحها إبطالها كما ذكره أصحابنا وإن كانت محدثة أدى إلى تجويز كونه قادراً لذاته في
بعض الأحوال بأن يحدث وذلك محال فثبت أنه يستحيل كونه قادراً لذاته لأمر راجع إلى ذاته   وأما الأصل
الثالث وهو أن كل ما شاركه في ذلك وجب أن يشاركه في أنه يستحيل كونه قادراً لذاته فالذي يدل
على ذلك أن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم والاعتماد على أصل العلة بالنقض والإبطال فثبت
الأصل الأول وهو أنه لو كان جسماً لاستحال كونه قادراً لذاته   وأما الأصل الثاني وهو أنه إذا استحال
ذلك فيه استحال منه فعل الأجسام فالذي يدل على ذلك ما نعلمه من أن الواحد منا يستحيل منه فعل
الأجسام ويعلم ذلك ضرورة بالخبرة والتجربة فإنه لو توفرت دواعيه إلى إيجاد جسم من الأجسام
لتعذر ذلك عليه وإنما تعذر لأنه ليس بقادر لذاته بدليل أنه لو كان قادراً لذاته لصح منه
الاختراع وكان يصح منه فعل الأجسام   فإذا شاركه القديم في ذلك وجب أن يشاركه في
أنه يستحيل منه فعل الأجسام فثبت أنه لو كان جسماً لما صح منه فعل الأجسام   وأما الأصل الثاني وهو أنه
قد صح منه فعلها فقد تقدم بيانه فثبت أنه لا يجوز أن يكون جسماً   وأما الموضع الثاني وهو أنه
لا يجوز تسميته جسماً فقد روي عن بعض الكرامية أنهم قالوا إنه جسم بمعنى أنه قائم بذاته   والدليل
على بطلان ذلك أن الجسمية تستعمل فيما يقبل التزايد والقيام بالذات في الاستغناء عن المحل لا يقبل التزايد
وهذه الدلالة مبنية على أصلين   أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أن أهل اللغة يقولون هذا أجسم من هذا
وعلى هذا قال عامر بن الطفيل

لقد علم الحي من عامر   بأن لنا الذروة الأجسما

وقال الفرزدق

وأجسم من عاد جسوم رجالهم   وأكثر إن عدوا عديداً من الترب

فأطلقوا على الجسم لفظة
أفعل وهي لا تطلق حقيقة إلا فيما يصح فيه التزايد مع كون الزائد مشاركاً للمزيد عليه   ولهذا

يقال العسل احلى من السكر ولا يقال هو احلى من الخل حقيقة فثبت الاصل الاول واما الاصل الثاني
وهو ان القيام بالذات والاستغناء عن المحل لا يقبل التزايد فالذي يدل على ذلك انه راجع الى النفي المحض والنفي المحض
لا يقبل التزايد فانه لو استغنى عن الجسم عشرة اجزاء من السواد وعن جسم اخر خمسة اجزاء من السواد لم يرد استغنا احدهما
على الاخر وكل امرين ثبت لاحدهما ما نفي عن الاخر فليس احدهما هو الاخر فاذا ثبت التزايد عند
اهل اللغة للجسمية وانتفى عن القيام بالذات ثبت ان الجسمية ليست هي القيام بالذات الوجه الثاني
ان تسميته تعالى بانه جسم متى لم يكن يفيد المعنى الجسم كان اسم لقب واسما الالقاب لا يجوز عليه تعالى لانها انما
اقيمت عند الغيبة مقام الاشارة عند الحضور واذا ثبت ان الاشارة لا يجوز عليه تعالى لانه ليس بجسم لم يجز
عليه ما يقوم مقامها والله الهادي واما الموضع الثالث وهو انه لا يجوز عليه ما هو من خصايص
الاجسام اما الاعضا والالات والجوارح والزيادة والنقصان والقعود والقيام فالذي يدل على استحالته
ان ذلك مما يعلم ضرورة انه لا يختص الا بالاجسام وقد ثبت انه تعالى ليس بجسم فثبت انه لا يجوز عليه تعالى ح
واما كونه محلا للحوادث كما قالت الكرامية فيدل على بطلان ذلك وجوه احدها انه لو جاز ان يكون
محلا لوجب ان يكون متحيزا في جهة وشاغلا لها فان الحلول لا يعقل الا في المتحيز والا لم يكن السواد بان يكون حالا
في الجوهر محلا اولى من العكس وقد ثبت انه تعالى لا يجوز ان يكون كاينا في جهة وثانيها انه لو جاز عليه ان
يحل فيه لجاز ان تحله الشهوة والنفار والظنون والافكار والتوهمات والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة
والحياة والموت وكل ذلك يعلم خلافه ضرورة من الملة وايضا فذلك يخرجه عن كونه الاها وتقتضي
كونه مامورا منهيا مكلفا متوعدا موعدا وان يكون مثابا معاقبا ملتذا وكل ذلك محال ح واما انه
تعالى لا يجوز ان يكون جوهرا فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انه لا يجوز كونه جوهرا
والثاني انه لا يجوز عليه خصايص الجواهر اما الموضع الاول وهو انه لا يجوز ان يكون جوهرا فالذي يدل على
ذلك انه لو كان جوهرا كما يقوله هاولا الجهال لم يخل ان يكون جوهرا على الوضع اللغوي او جوهرا على الوضع
الفلسفي وهو وضع النصارى او جوهرا على الوضع الكلامي ومحال ان يكون جوهرا على الوضع اللغوي لان

الجوهر

الجوهر عندهم هو اصل الشي وسنخه الذي يتخذ منه يقال جوهر هذا الثوب جيد وجوهر هذا ردي ولا
نستعمل ذلك الا فيما له اصل وجنس والله تعالى لا جنس له لما تقدم انه ليس بجسم وسنبين انه ليس بجوهر متحيز
ولا عرض ولا يجوز ان يكون جوهرا على الوضع الفلسفي والنصارى فان الجوهر عندهم هو الموجود لا
في موضوع وذلك وان جاز عليه تعالى فانه يوهم الخطا وهو الجسمية عند اهل اللغة وكل لفظ يوهم الخطا
فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى ولا يجوز ان يكون جوهرا بالمعنى الكلامي لان الجوهر عندهم هو الذي لا يتجزى
مع كونه متحيزا عندهم ولو كان كذلك لما كان حيا قادرا عالما لان الجواهر الافراد تستحيل ان تكون كذلك
ولوجب ان يكون كاينا في جهة ما فيكون محدثا ولجاز ان يكون متحركا ساكنا كما جاز على الجواهر ولجاز
عليه الالوان والروايح والطعوم لان ذلك يجوز على الجواهر الافراد فبطل ان يكون جوهرا واما
الموضع الثاني وهو انه لا يجوز عليه خصايص الجواهر من الكون في الاماكن والتنقل في الجهات والصعود والهبوط
وغير ذلك فالذي يدل عليه ما قدمنا من ان ذلك يودي الى حدوثه وقد ثبت قدمه

واما انه تعالى لا يجوز ان يكون عرضا

فالكلام منه يقع في موضعين احدهما
انه ليس بعرض والثاني انه لا يجوز عليه ما هو من خصايص الاعراض اما الموضع الاول وهو انه لا
يجوز ان يكون عرضا فالذي يدل على ذلك ان العرض يستعمل في معنيين لغوي وكلامي اما اللغوي
فهو ما يعرض في الوجود ويقل لبثه ولهذا يقولون هذا السحاب عارض كما قال تعالى قالوا هذا عارض ممطرنا
وقال النبي عليه السلم ان الدنيا عرض حاضر اي قليله البقا وهذا لا يجوز عليه تعالى لما ثبت من انه باق دايم
والثاني المعنى الكلامي وهو ما يختص بالجواهر والاجسام ويحلها على معنى ان يكون صفة لها وهذا لا يجوز
عليه تعالى لان الاعراض المحدثة محالها يجوز عليها العدم والبطلان كما تقدم والقديم لا يجوز عليه العدم
والبطلان وما ينفي عنه ما اثبت لسواه فليس هما امر واحد وايضا فلو كان عرضا لما كان حيا قادرا
وقد تقدم انه حي قادر وايضا فلو كان عرضا لكان محتاجا في وجوده الى وجود الجواهر والاجسام لان
الاعراض محتاجة الى ذلك ولو كان محتاجا الى ذلك لبطل ان يكون قديما واما الموضع الثاني

وهو انه تعالى لا يجوز عليه خصائص الاعراض اما العدم فقد بينا انه لا يجوز عليه تعالى واما الحلول فلو جاز
ان يحل في الاجسام كما تقوله الصوفية والكرامية الطغام لوجب ان يحتاج في وجوده الى وجود المحال وهي الاجسام
وهذا يؤدي الى قدم المحال او حدوث ذي العزة والجلال وكل ذلك محال وايضا لو كان حالا لم يكن بان يحل
في صورة اولى من صورة فاما ان يحل في جميعها وذلك لا يعقل واما ان لا يحل وهو قولنا واما ان يحل في بعضها دون
بعض احتاج الى فاعل يخصصه ببعضها دون بعض وذلك محال وايضا فلو كان يحل في الصور الحسنة كما
قاله هاولا الجهال لوجب ان يكون حالا غير حال لان الحسن يختلف بحسب الشهوات وكم من مستحسن في الصورة عند قوم
غير مستحسن عند اخرين وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وثبت بذلك الموضع الثاني
واما الموضع الثالث وهو في بيان حجج المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالفون باشيا عقلية وسمعية
اما العقلية فمنها شبهة قالوا انتم اذا قلتم ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض كان اثباتا
لما لا يعقل واثبات ما لا يعقل لا يجوز ويكونون قد نفيتم ما ادعيتم اثباته او ناقضتم وقلتم بانه ثابت وغير ثابت
ما تعنون بقولكم اثبات لما لا يعقل الجواب فان عنيتم اثبات لما لا يدرك ولا يشاهد فهو صحيح وليس يجب في كل معقول
ان يكون مشاهدا فان كثيرا من المعقولات ليس بمشاهد كالعلوم والارادات وغيرها وان اردتم
انه اثبات لما لا يدل عليه دلالة فهو غير صحيح لانا قد بينا لكم الدلالة على اثبات الصانع الحكيم وانه ليس يشبه
الاشيا ولم يات احد من المشبهة باعتراض على اركان الادلة ابدا فلا معنى لما ذكروه في ذلك وانما الذي
نقل علم الغائب من المشاهدات يعسر عليه ان يعتقد سواها متى لم يخطر بباله ما اعتقده من غير المحسوسات فاذا
خطر ذلك بباله علم ان كونه غير مجانس للمشاهدات لا يقضي بانتفائه ولا ان العقل لا يقبله وان كان الوهم يقبله ولكن
الواجب الانقياد للعقل والتبري من تضليل الوهم ومنها شبهة قالوا انه تعالى فاعل ولا يعقل الفاعل
الا جسما فيجب ان يكون جسما والجواب عن ذلك على مثل ما مضى من انهم ان عنوا انه لا يشاهد فاعل
الا وهو جسم فهو صحيح ولا يدل على ان كل فاعل يجب ان يكون جسما لانه ليس بين الفاعلية والجسمية تعلق يمنع
من انفصال احدهما عن الاخر وكما يجوز ان يوجد جسم ليس بفاعل يجوز ان يوجد فاعل ليس بجسم

فانهم

فانهم ان جعلوا الجسمية علة كونه فاعلا لم يصح لان الجمادات اجسام وليست بفاعلة وان جعلوا الفاعلية
علة كونه جسما في الشاهد ثم نقلوه الى الغائب لم يصح لان الفاعلية تزول ولا تزول الجسمية وهذا يدل على انهم
اعتمدوا على مجرد الوجود ومجرد الوجود لا يدل ابدا لان من وجد عالما طويلا او قصيرا لا يجب ان يكون كل عالم
كذلك فبطل ما عولوا عليه ومنها **شبهة** قالوا لسنا نعقل شيئا ليس في العالم ولا خارج
العالم واثبات ما لا نعقل لا يجوز **والجواب** ان عنيت لا نعقل جسما الا يكون كائنا في جهة داخل العالم ولا
يكون في الجهات خارج العالم فهو صحيح ولكن قد دل الدليل على انه تعالى ليس بجسم وان عنيت لا نعقل شيئا على
الاطلاق الا وهو كائن في جهة داخل العالم او في جهة خارج العالم لم يصح لانا نعقل الاعراض وليست كائنة في
الجهات داخل العالم ولا خارجه اصلا ثم يقال ان هذا اعتماد منك على مجرد الوجود فلا يصح فانه ليس
من الشبهة وبين الجهات تعلق يمنع من انفصال بعضها من بعض على مثل ما تقدم ثم يقال انت اما ان تقول هو
تعالى قديم ويكون قد عقلته من غير داخل العالم او خارجه لانه لا عالم فيما لم يزل او تقول بقدم العالم
رجعنا معك الى حدوثه او تقول بحدوثه رجعنا معك الى قدمه تعالى واكثر ما تعلقت به المشبهة التقدير
لكل ذات والتشبيه لها بما عاينوه وشاهدوه وهذا اختلال في العقل وترك لقضيته **واما الشبه
الشرعية** فانهم يتعلقون بالمتشابه من الكتاب والسنة ويكذبون على السلف الصالح من الائمة وهم
برآء مما قالوا **فمن ذلك** تعلقهم بقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله بل يداه مبسوطتان وقوله
لاخذنا منه باليمين وقوله تجري باعيننا وقوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقوله يوم يكشف عن
ساق قالوا فاثبت لنفسه الوجه واليدين والجنب والعين والساق قالوا والسنة واردة بذلك رووا
عن جابر عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لا يسال بوجه الله الا الجنة ورووا عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه
انه قال من استعاذكم بالله فاعيذوه ومن سالكم بوجه الله فاعطوه وغير ذلك في الوجه قالوا وروي عن
ابي موسى عن النبي صلى الله عليه انه قال ان الله تعالى يبسط يده لمسيء النهار ليتوب قبل الليل ولمسيء الليل ليتوب
قبل النهار حتى تطلع الشمس من مغربها ورووا عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه قال ان الله تعالى اول شيء خلق القلم

فاخذه بيمينه وكلتا يديه يمين ورووا ان حبرا من اليهود جاء الى النبي صلى الله عليه فقال اذا كان
يوم القيامة جعل الله السموات على اصبع والارض على اصبع والجبال على اصبع والماء والثرى على اصبع والخلايق
كلها على اصبع يهزهن ثم يقول انا الملك الديان قال فلقد رايت رسول الله صلى الله عليه ضحك حتى بدت نواجذه
تعجبا بما قال تصديقا له ثم قال الله وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات
مطويات بيمينه ورووا الكف لجبار الاصابع قالوا وروى ابو هريرة حين قرا النبي صلى الله عليه واله انه كان
سميعا بصيرا وضع اصبعه الدعاء وابهامه على عينه واذنه قالوا وهذه على اثبات العين والاذن ورووا عن
عقبة مثل ذلك حين قرا صلى الله عليه واله بكل شي بصير وهو جاعل اصبعه تحت عينيه ورووا خبر الساق والقدم
والجواب عن ذلك بان كثيرا من رواتها بهم الذين يروون مثل هذه الاحاديث كانوا تلامذة الزنادقة
كما روي ان هشام بن الحكم لعنه الله كان قرا على ابي شاكر وابو شاكر هذا زنديق وهشام هذا هو الذي يقول
بان الله سبعة اشبار وحكي عنه انه قال هو على هيئة سبيكة وانه يتحرك ويسكن ولو ذكرنا احاديثهم وعمن
اخذوا العلم لطال الشرح وعلى الجملة فقد دلت الادلة العقلية على ان الله تعالى ليس بجسم ولا له اعضاء وانه
لا يتبعض ولا يتجزى ودل على ذلك محكم القران في قوله تعالى ليس كمثله شي وقوله تعالى قل هو الله احد الى قوله
ولم يكن له كفوا احد وغير ذلك من ايات القران الكريم فاذا ثبت ذلك وجب حمل المتشابه من الكتاب والسنة التي
يسلم معها اسناد الخبر ومتنه عما يوجب رفضه ويسلم لنصاعتها بمعارضة فانه يجب حمله على موافقة
المحكم لان ادلة الله تعالى لا تتناقض فاذا حمل على ما هو مستعمل في اللغة العربية كان قد ادى حق الله الواجب
في ادلته فاذا ثبت ذلك قلنا معنى الوجه هو الله فقوله ويبقى وجه ربك اي يبقى هو ولذلك السؤال
بالوجه هو السؤال بالله فمعطي لوجهه اي له ولرضاه ولولا ذلك للزم ان يهلك كله تعالى الا وجهه على ظاهر
قوله كل شي هالك الا وجهه واما اليد فقد تكون في اللغة بمعنى النعمة وهو المراد بقوله بل يداه
مبسوطتان يعني نعمتاه نعمة الدنيا والاخرة وقد تكون اليد القوة كقوله والسماء بنيناها بايد اي بقوة وهذا
عن ابن عباس واليد تكون صلة في الكلام زايدة ومنه قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك اي قدمت وعليه حمل

قوله

قوله تعالى لما خلقت بيدي استكبرت اي خلقت انا والیمین بمعنى القوة وبمعنى الجارحة ويمكن ان يحمل قوله تعالى
لأخذنا منه باليمين اي القناة بيمينه في النار ويحتمل بقوة وقد حمل عليهما جميعا وما في الاخبار يحتمل ذلك
فاما خبر الاصبع فيحتمل ان يرد ويحتمل ان يحمل على النعمة فانها قد يكون بمعنى النعمة والاصبع في اللغة
الاثر الحسن فيحتمل ان الجبال والسماوات والارض على اثر حسن ونعمة عظيمة بها على الخلائق ويحتمل ان يعني
انه يحمل الانسان قدرته ويحتمل ان يكون انكر على اليهودي حين قال وما قدروا الله حق قدره فاما العين
فكما انها بمعنى الجارحة فقد يكون بمعنى الكلاءة والحفظ وقد فسره به ابن عباس رحمه الله تجري باعيننا اي بكلائتنا
وحفظنا وعن ابن عباس واصنع الفلك باعيننا اي بتعليمنا ووحينا وعن الحسن ولتصنع على عيني اي على علمي
واما الجنب فالمراد به طاعة الله قال ابن عباس في جنب الله اي امره وقوله يوم يكشف عن ساق
قال سعيد بن جبير ومجاهد عن بلاء عظيم وشدة ومنه قولهم قامت الحرب على ساق وعن ابن عباس عن شدة من
الامر فاما الاخبار فيمكن دفعها بانها اخبار آحاد لا توجب الا الظن وبعضها لا يوجبه واذا
امكن تاويلها جاز حملها وايضا فهي معارضة باخبار التنزيه نحو قوله صلى الله عليه وآله ان قوما من
الامم الخالية اتوا نبيا من الانبيا بعثوه فسالوه عن ربه ما هو ومن اي شيء هو من نور او جوهر ام ذهب ام فضة
فسكت فارسل الله تعالى عليهم صاعقة من السما فاهلكتهم وذلك قوله ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشا
وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال وقوله صلى الله عليه وآله ان اشد الناس عذابا يوم القيامة
ثلثة رجل قتل نبيا او قتله نبي وامام ضلالة وممثل من الممثلين وروي من المصورين قال الحسن هم الذين يصورون
الله بقلوبهم وعن علي بن ابي طالب عليه السلام احذروا ان تمثلوا بالرب الذي لا مثل له او تشبهوه
بشي من خلقه فان لمن فعل ذلك نارا لا تطفى **ومنها** ما احتجوا به على اثبات الكون له والمكان
بقوله على العرش استوى وبقوله وجاء ربك وبقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الآية وقوله يخافون
ربهم من فوقهم وقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام قالوا وروى ابن مطعم ان النبي صلى
الله عليه قال ينزل الله كل ليلة الى السما الدنيا فيقول هل من سائل فاعطيه هل من مستغفر فاغفر له ح
وروا اخبار المجي والنزول وروا ذلك في قوله ثم دنا فتدلى وخبر ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله

عن الله تعالى ومن مشى الى اهرول اليه **والجواب** عن ذلك انه قد ثبت ان الكون والحركات لا تجوز
على الله تعالى لانه ليس بجسم بما بيّنا وبان ما في الآيات من ذلك والاخبار على مثل ما تقدم فالاستوى على العرش الاستيلا
عليه قال الشاعر: قد استوى بشر على العراق، اي استولى واستوى بمعنى قصد وعمد الى السما ومجي الله
هو مجي امر الله وقوله الا هو رابعهم يعني بعلمه وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فوقهم في القدرة والسلطان
ومجي الله هو مجي عذاب الله واما ما روى من نزول الله تعالى فهو نزول فضله واحسانه ونعمه وعليه تاوله
بعض السلف واما قوله ثم دنا فهو يعني جبريل وخبر ابي هريرة في انه يهرول الى من مشى اليه فقد
فسره ابو هريرة بانه ياتيه رحمته والمعنى انه يسرع اليه نعمته وجزاه على مسارعته الى طاعته **ومنها**
حديث الضحك قالوا في حديث ضيف الانصاري قال النبي صلى الله عليه واله لقد ضحك الله منك ومن امراتك
البارحة مما صنعتما بضيفكما وقوله صلى الله عليه واله ان الله لافرح بتوبة احدكم منه بضالته **والجواب**
ان الضحك تفتح في الوجه وانشار لاجل منفعة يحتاج اليها وكل ذلك لا يجوز على الله تعالى والخبر من اخبار الاحاد
ولا يعتمد عليه وايضا فهو معارض لادلة العقول والكتاب والسنة المتواترة وان صح الخبر كان الغرض بالضحك
انه تعالى قد رضي عملهما كما يقال ضحك السحاب ولا يراد به الضحك الحقيقي وانما يراد انه اتى على سبيل العرض
من البرق والمطر ويحتمل ان تلك الحال حالة يضحك منها لو كان يضحك تعالى كما قال ولو انزلنا هذا القران على جبل
لرايته خاشعا الاية **ومنها** اليس عندكم انه تعالى شي لا كالاشيا هلا جاز ان يكون جسما لا كالاجسام
والجواب عن ذلك ان اردت بقولك جسما انه طويل عريض عميق وبقولك لا كالاجسام نفي ذلك كان
مناقضة ظاهرة وان اردت بقولك جسما انه قايم بذاته وبقولك لا كالاجسام انه ليس بطويل ولا عريض ولا
عميق فقد بينا انه لا يطلق الجسمية على القايم بالذات فاما قولنا انه شي فانه يفيد انه معلوم وقولنا
لا كالاشيا اي لا كالمعلومات بل يخالفها تبارك وتعالى وعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب والله
الهادي

باب في انه تعالى غني

والكلام منه يقع في موضعين احدهما في حقيقة
الغني والثاني في الدلالة على انه تعالى غني اما الموضع الاول وهو في حقيقة الغني فهو الحي الذي ليس بمحتاج

واما

وأما الموضع الثاني وهو في الدلالة على أنه تعالى غني فالذي يدل على ذلك أنه تعالى حي ليس بمحتاج أما أنه حي
فقد تقدم بيانه وأما أنه ليس بمحتاج فالذي يدل على ذلك أنه لو كان محتاجا لم يخل أن يكون محتاجا في ذاته
ووجوده أو لا في ذاته ووجوده بل في سوى ذلك ومحال أن يكون محتاجا إلى غيره في ذاته ووجوده لما ثبت أنه تعالى
قديم والاحتياج إلى المحدث لحدثه ولا علة توجبه ولا يجوز أن يحتاج إلى غيره فيما سوى ذاته لأنه لا يخلو أن يحتاج
في صفاته من كونه قادرا وعالما وحيا إلى أمر آخر يؤثر فيها أو لا يحتاج إلى ذلك بل يحتاج فيما سوى ذاته وصفاته
ومحال أن يحتاج في ثبوت صفاته إلى أمر سوى ذاته لأن من يقول صفاته هي ذاته المؤثرة في الفعل وفي أحكامه وانفاعه
على وجه دون وجه لا يلزمه شيء من ذلك ومن يقول بإثبات أحوال الله تعالى يقول بأنه لا يجوز أن يحتاج في صفاته
إلى فاعل ولا موجب خارج عن الذات لما تقدم بيانه على الأشعرية ومن يقول بمقالتهم فبذلك يتبين أنه لا يحتاج
إلى ذلك ومحال أن يحتاج إلى غيره لا في ذاته وصفاته لأنه لا يخلو أن يحتاج إلى ذلك في تأثيره في أفعاله
أو لا في تأثيره في أفعاله بل في اجتلاب المنافع ودفع المضار ومحال أن يحتاج في تأثيره في الأفعال إلى أمر سوى
ذاته من جارحة أو آلة أو صفة أو معنى زائد على الذات أما الصفات والمعاني فلما بينا أنه لا دليل
يدل على ذلك ولا يعلم ذلك بنفسه وأما الجوارح والآلات فلما ثبت من أنه تعالى ليس بجسم والآلات
والجوارح من قبيل الأجسام فإن لم يجز عليه تعالى الجوارح والآلات لم يجز عليه الحاجة عند التأثير في الأفعال
إلى المماسات ولأنه لا يصح مماسة المعدومات من الأجسام فيما لم يزل وقد ثبت وجودها منه تعالى على
سبيل الصحة والاختيار فلا يجوز أن يحتاج إليها في حال من الأحوال ولا يجوز أن يحتاج إلى جلب المنافع ودفع
المضار ولا إلى اجتناب الغموم واجتلاب المسار لأنه لو جاز عليه هذا الضرب من الحاجة لكان قد جاز
عليه الضرر والانتفاع ولو جاز عليه ذلك لجاز عليه التألم والالتذاذ ولو جاز عليه ذلك لجاز عليه الشهوة
والنفار ولا يجوز عليه ذلك في حال من الأحوال وهذه الدلالة مبنية على أربعة أصول أما الأصل
الأول وهو أنه لو جاز عليه الحاجة إلى جلب المنافع ودفع المضار واجتناب الغموم واجتلاب المسار لوجب
أن يجوز عليه الضرر والانتفاع فالذي يدل على ذلك أن القول بالحاجة إلى ذلك مع أنه غير منتفع ولا متضرر

يعود على حاجته الى اجتلاب المنافع ودفع المضار بالنقص والابطال وتناقض في عقول ذوي الافهام ولهذا
تستحيل حاجة الجمادات الى ذلك كما تستحيل عليها التضرر والانتفاع وجاز ذلك على الاجسام العالمات لما
جاز عليهم التضرر والانتفاع واما الاصل الثاني وهو انه لو جاز عليه التضرر والانتفاع لجاز عليه
التألم والالتذاذ فالذي يدل على ذلك ان الالم يدخل في معنى المضرة واللذة تدخل في معنى المنفعة بدليل ان
المضرة هي الالم والغم او ما يؤدي اليهما او الى احدهما والمنفعة هي اللذة والسرور او ما يؤدي اليهما
او الى احدهما بدليل انه لا يجوز اثبات ذلك مع نفي البعض الاخر فلا يجوز ان يقال هو منتفع غير ملتذ ولا مستمتع
ولا معه ما يؤدي اليهما او الى احدهما وعلى العكس من ذلك وكذلك المضرة واما الاصل الثالث
وهو انه لو جاز عليه التألم والالتذاذ لجاز عليه الشهوة والنفار فالذي يدل على ذلك ان الشهوة والنفار
يدخلان في معنى التألم والالتذاذ لان التألم هو ادراك الشي المنفور عنه واللذة هي ادراك الشي المشتهى
بدليل انه لا يجوز ان يثبت باحدى اللفظين وينفي بالاخرى فلا يجوز ان يقال ادرك ما يشتهيه وهو غير ملتذ به
ولا ان يقال ادرك ما ينفر عنه وهو غير متألم به بل يكون ذلك مناقضة ظاهرة واما الاصل الرابع
وهو انه تعالى لا يجوز عليه الشهوة والنفار في حال من الاحوال فالذي يدل على ذلك وجوه احدها انه لو جاز
عليه الشهوة والنفار لوجب ان يجوز عليه الادراك لان الشهوة المعقولة هي نزوع النفس الى ادراك الشي
والنفرة هي انقباض النفس عن ادراك الشي وقد ثبت ان معنى الادراك وحقيقته لا يجوز عليه تعالى لاستحالة
الحواس عليه فيجب ان لا يجوز عليه الشهوة والنفار يبين ذلك ويوضحه ان الشهوة والنفار لا يصح ثبوتهما
الا متعلقين بالمشتهيات والمنفورات ولا يعقلان من دون ذلك كما لا يعقل القدرة الا متعلقة بالمقدور
ولا العلم الا متعلقا بالمعلوم فان هذه التعلقات داخلة في معنى المتعلقات وحقائقها الذاتية والمشتهيات
والمنفورات لا يصح ان تكون متعلقات الشهوة والنفار الا بان يكون مما يصح ان يدركها ذو الشهوة والنفار
فان ما لا يصح ان يدرك لا يصح ان يشتهى ولا ينفر عنه ولا يصح ان يكون المشتهيات والمنفورات مدركات

الا

الشيء ونيله محل الحياة وما بالشهوة للمطعومات
لا تعقل الا لانها نزوع النفس الى ادراك صح

الا لمن يجوز ان يختص بالادراك وقد ثبت ان الله تعالى لا يختص بالادراك فاذن لا يجوز عليه الشهوة
والنفار ولا يصح ان يحتاج في حال من الاحوال لانه اذا لم يجز الادراك لاستحالة الحواس في حقه تعالى لم
يجز ان يكون له مدركات يدركها واذا استحال ان يكون له مدركات يدركها استحال ان يجوز عليه
الشهوات والنفارات لانها لا تتعلق الا بالمدركات واذا استحال عليه الشهوات والنفارات
استحال عليه الالام واللذات واذا استحال عليه ذلك استحال عليه المنافع والمضار والغموم والمسار
وصح انه غير محتاج الوجه الثاني ان نقول لو جاز عليه الشهوة والنفار والتالم والالتذاذ
لوجب ان يكون جسما وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل على
ذلك ان الشهوة المعقولة هي نزوع النفس الى ادراك الطعام بمحل الحياة وهو الفم والشهوة للمشروبات
كذلك والشهوة للملموسات انما هي ايضا نزوع النفس الى ادراك الملموس بمحل الحياة على الوجه المخصوص
وكذلك الشهوة للمرئيات لا بد ان يكون نزوع النفس الى ادراك ذلك بمحل الحياة وهي العين وكذلك الشهوة
للمسموعات وغير ذلك من المدركات وكذلك جميع الشهوات والمشتهيات لا تعقل الا كما ذكرنا ولهذا
لا يجوز ان يثبت باحدهما للعطش وسقي بالاخرى ولا يجوز ان يقال اشتهي الطعام ولم ينزع نفسه الى ادراكه بمحل
الحياة وعلى الجملة فالمشتهي لا تعقل من شهوته الا انها تعلقت بادراك المشتهى بمحل حياته والنفار
هو انقباض النفس عن ان يدرك بمحل حياته الشيء ولا تعقل ذلك الا متعلقا الا بالادراك بمحل الحياة سواء
كانت هي العين او الاذن او سائر البدن من الحي وهذا لا يصح الا فيمن هو جسم حي مبنية بنية مخصوصة ولا تعقل
المنافع والمضار والالام والملاذ والغموم والاستبشار والشهوات والنفار متعلقة الا بما يختص
بدن الحي ويرجع اليه على الاطلاق فثبت ان ذلك لا يجوز الا على الاجسام واما الاصل الثاني وهو ان
الله تعالى ليس بجسم فقد تقدم بيانه ع **واحتج** مشايخنا على ذلك بانه لو كان مشتهيا ونافرا
لجاز عليه الزيادة والنقصان لان الواحد منا يزداد جسمه بنيل ما يشتهيه وملذاته ويتناقص
جسده بنيل ما ينفر عنه ويتالم به ولهذا اختلف احوال الناس باختلاف امزجتهم والزيادة والنقصان لا يجوز

الا على الاجسام وهو تعالى ليس بجسم وهذه الدلالة حسنة ان كان لا يعترضها ان يقال بان الزيادة
والنقصان ليس من حقيقة الشهوة والنفار ولا واجب كون ذلك معهما الا ترى ان بين كثير من المشتهيات
قد يكون سببا للزيادة المرض ونقص البدن وبين كثير من المنفور انه نحو الادوية والمسهلات قد يكون
سببا للزيادة الجسد فلا نقطع ان مع الشهوة الزيادة وان مع النفار النقصان واذا لم نقطع على ذلك
وكان من قبيل العادات لم نقطع على انه تعالى يجوز عليه الزيادة والنقصان متى كان مشتهيا او نافرا
لا سيما مع علمنا انهما لا يوجبان الجواهر **واحتج** اصحابنا ايضا بانه لو كان مشتهيا لوجب
ان يكون محتاجا الى ايجاد المشتهيات ان كان مشتهيا لذاته او لمعنى معدوم او محدث او قديم والى الزيادة
عليها اضعافا مضاعفة بل الى ايجاد الشهوات المحدثة والمشتهيات ان كان كذلك والى ان لا يوجد شيا
من المنفرات ولا احتاج في ذلك الى الفاعل كما لا احتاج في سائر صفاته الى الفاعل ولقائل ان يقول
ان الزمتم ان يوجد تعالى من المشتهيات ما لا يتناهى لم يلزم لان وجوده في نفسه محال وان الزمتم دون
ما لا يتناهى اذا كان مشتهيا لذاته او لمعنى فما انكرتم ان يكون قد فعل تعالى ذلك وربما قيل انما
يجب ان ينفى كونه مشتهيا ونافرا عند بطلان ان يكون كذلك لذاته او لعلة متى ثبت انه لا يجوز ان
تثبت صفة له تعالى الا وهي معللة بالذات او بمعنى فاذا جاز ثبوت صفة غير معللة فما انكرتم ان ذلك لا يتعلق
ويمكن ان يستدل على ابطال صفة له هي كونه مشتهيا ونافرا بانها لا نعلم بنفسها ولا طريق الى اثباتها
واثبات ما هذه حاله لا يجوز على ما تقدم بيانها وعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب والله الهادي

باب القول في الرؤية

الكلام هاهنا يقع في ثلثة مواضع احدها في
حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان حجة المخالفين
والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا ان الله تعالى لا يرى
بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة وهذا هو مذهب الزيدية والمعتزلة وذهبت المشبهة وهم
الحشوية والكرامية الى ان الله تعالى يرى على صورة البشر ويستعظمون القول بانه لا يرى ويعدون

القايل

القايل بذلك غير مثبت لله تعالى لاعتقاده انه مثل له بعض ملوك البشر يحتجب ويظهر وذلك كله لاعتقادهم
التشبيه وذهبت الاشعرية الى انه تعالى يرى بلا اشارة الى جهة من الجهات ويرى في الاخرة دون الدنيا ويراه
المومن دون الكافر وزاد الحسن بن ابي بشر الاشعري انه يدرك بجميع الحواس فيشم ويسمع ويحس ولم يقل بهذا
احد من الايمة غيره وذهب ضرار بن عمرو الى انه تعالى يرى بحاسة سادسة في الاخرة وذهب اكثر القايلين بالروية
الى انه تعالى يرى بادراك الحلقة في العين لمن يشا من عباده فهذا هو الموضع الاول واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك العقل والسمع اما العقل فالذي
يدل على ذلك انا لا نراه الان واذا كان كذلك وجب ان يستحيل كونه مرئيا في كل حال فهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انا لا نراه الان فذلك معلوم ضرورة ولانا لو راينه الان
لعقلناه كسائر المدركات ولوجب ان نعلمه ضرورة وان يكون من لم يعلمه معذورا وكل ذلك محال
واما الاصل الثاني وهو انه اذا لم نره الان وجب ان يكون مستحيل الروية في نفسه فالذي يدل على ذلك
انه لو لم يستحل كونه مرئيا في نفسه لوجب ان يكون امتناع رويته الان اما لفقد الصفة التي معها ترى المرئيات
او لمانع من رويته وكلا الامرين محال واذا بطل الوجهان ثبت الثالث وهو انه تعالى يستحيل كونه مرئيا في
نفسه وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو ان امتناع رويته لا يعدوا
هذه الاقسام وهي ان امتناع ذلك لامر راجع الى ذاته او الى الرائي او الى مانع يمنع من رويته فالذي يدل على
ذلك وجهان احدهما ان القسمة في ذلك دايرة بين نفي واثبات والقسمة اذا دارت بين نفي واثبات
لم يخرج حول متوسط بينهما وبيان ذلك انه اذا امتنع روية الشي فلا يخلو ان يمتنع ذلك لامر راجع الى
ذاته او لا فان كان لامر راجع الى ذاته فهو كونه غير مرئي في نفسه كالعلوم والارادات والشهوات
وغير ذلك مما لا يصح رويته في نفسه وان لم يكن لامر راجع الى نفسه مما يصح رويته في نفسه فلا يخلو
ان يكون ذلك لامر راجع الى الرائي او لامر راجع الى المرئي فالاول هو فقد الصفة التي معها ترى المرئيات
والثاني هو حصول الموانع عن روية المرئيات واما الاصل الثاني وهو انه لا يجوز ان يمتنع ذلك لغير

ما يرجع الى ذاته **اما انه لا يجوز** ان يمتنع علينا رؤيته تعالى لفقد كوننا على الصفة التي معها
نرى المرئيات فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في بيان تلك الصفة والثاني انا عليها **اما** الموضع الاول
وهو في بيان تلك الصفة التي معها نرى المرئيات فتلك الصفة هي كوننا احياء صحيحي الحواس فان الواحد منا متى كان
كذلك ولم يكن مانع صح ووجب ان نرى المرئيات ومتى لم يكن كذلك استحال وامتنع ان نرى المرئيات فلو جاز ان
يكون هناك امر زائد اليه من ادراك او غيره لاجله نرى المرئيات لادى ذلك الى رفع الثقة بالمشاهدات
بان يكون احياء صحيحي الحواس والموانع المعقولة مرتفعة ولا نرى المرئيات لعدم الادراك او غيره من الصفات التي
يدعيها المخالف او يرى الاعمى المرئيات لحصول الادراك او ما يدعى سوى ذلك والاصفا فيما كان يجب ان
يجوز ان يرى الاعمى بقة بالبصرة ولا نرى ما يقاربه من الاجسام الكثيفة بان يحصل الادراك لبعضها دون بعض ويجب
ذلك في البصير ومعلوم خلاف ذلك فثبت الموضع الاول **واما** الموضع الثاني وهو انا على هذه
الصفة فليس كلامنا الا فيمن هذه حاله **واما انه لا يجوز** ان يمتنع رؤيته تعالى لمانع يعرض
لنا فالكلام في ذلك يقع في ثلثة مواضع احدها في بيان الموانع المعقولة والثاني في حصرها والثالث
انه لا يجوز ان يمتنع علينا رؤيته لاجلها **اما** الموضع الاول وهو في بيان الموانع المعقولة فهي ثمانية
وهي البعد والقرب المفرطان والرقة واللطافة والحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرائي
ومقابلته لصره وفقد الضياء المناسب للعين وكون محله باحد هذه الاوصاف فان هذه الامور يعلم ضرورة
بالخبرة والتجربة انه يمتنع عندها رؤية المرئيات **واما** الموضع الثاني وهو في حصرها فالذي يدل على
ذلك انه لو كان هناك مانع سواها لادى الى رفع الثقة بالمشاهدات فلا نأمن بانه ليس بين ايدينا جبال عظيمة
ونيران متأججة وانا لا نأمن ان نهوي فيها اذ المرء منا مع صحة حواسنا وسلامة الحال من هذه الموانع
الثمانية لان العلم بانها ليست بين ايدينا فرع على العلم بانها لو كانت لرأيناها فمتى جوزنا ان يكون ولا نراها
لمانع سوى هذه الموانع مع تكامل شروط الرؤية لم نثق بعدم ما لا نراه وذلك محال بالضرورة
واما الموضع الثالث وهو انه لا يجوز ان يمتنع علينا رؤيته تعالى الآن لمانع من هذه الموانع فالذي يدل

على

على ذلك ان البعد والقرب لا يجوزان الا على من هو كائن في جهة وهو تعالى غير كائن في جهة والرقة انما تجوز على
الاجسام وقد بينا انه تعالى ليس بجسم واللطافة انما تجوز على الجواهر وقد بينا انه ليس بجوهر والحجاب الكثيف وكون
المرئي في خلاف مواجهة الرائي فهما انما يجوزان على من لا يرى الا في جهة وذلك فيه مستحيل ومحله تعالى في احدها
غير صحيح لان الحلول لا يجوز الا على الاعراض وهو تعالى ليس بعرض فثبت الموضع الثالث وبه تم الاصل الثاني
واما الاصل الثالث وهو انه اذا بطل القسمان ثبت الثالث وهو انه تعالى انما امتنعت رؤيته الان لانه يستحيل
رؤيته في نفسه فالذي يدل على ذلك انا قد بينا انه لا رابع لهذه الاقسام الثلثة فاذا بطل اثنان ثبت الثالث
وصح بذلك ان الله تعالى تستحيل رؤيته في كل حال الوجه الثاني انا لو جوزنا ان يمتنع علينا رؤية
الشي لا لاحد هذه الاقسام لجوزنا ان يكون بين ايدينا الجبال العظيمة والفيلة الكثيرة والسرار المناجد
ونحن لا نراها مع انا على الحال التي معها نرى المرئيات ومع ارتفاع الموانع المعقولة التي تقدم ذكرها ومع ان
الشي يجل ادراكه في نفسه ومن جوز ذلك فقد خرج عن حد العقلا ودخل في زمرة السوفسطائية الجهلا فهذه
دلالة العقل **واما السمع** فالذي يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار ووجه الاستدلال بذلك ان الله تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار
عن نفسه تمدحا راجعا الى ذاته واثبات ما تمدح الله تعالى بنفيه عن ذاته نقص والنقص لا يجوز عليه تعالى
فاذن لا يجوز رؤيته تعالى وهذه الدلالة مبنية على ستة اصول احدها ان الله تعالى تمدح بنفي ادراك
الابصار له والثاني ان ادراك الابصار رؤيتها والثالث ان هذا التمدح راجع الى ذاته والرابع ان
اثبات ما تمدح الله تعالى بنفيه عن ذاته نقص والخامس ان النقص لا يجوز عليه تعالى والسادس انه اذا
لم يجز عليه النقص تعالى لم يجز عليه الرؤية التي اثباتها نقص اما الاصل الاول فالذي يدل عليه
وجهان احدهما انه لا خلاف ان الله تعالى تمدح بذلك وانما اختلفوا في فائدة التمدح فمنهم من
قال تمدح بنفي ذلك في الدنيا والاخرة وهم الذين نفوا الرؤية وحملوا الادراك على الرؤية والذين حملوا
الادراك على الاحاطة والذين حملوها على الرؤية بهذه الحاسة وقالوا الا نرى بحاسة سادسة
ومنهم من نفى ذلك في الدنيا دون الاخرة وعن الكافرين دون المؤمنين وهم الذين اثبتوا الرؤية

لم

الوجه الثاني ان نفي الادراك داخل في تضاعيف المدح وكل ما هذه حاله فانه مدح وهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه ان نسق الاية فيما قبل وبعد تشهد بذلك الا تسمع الى
قوله تعالى بديع السماوات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة الى قوله لا تدركه الابصار الى
اخرها فان جميع الاية شاهدة من اولها الى اخرها بالمدح واما الاصل الثاني وهو انه لا يدخل في تضاعيف
المدح ما ليس بمدح فالذي يدل على ذلك انه لا يحسن عند اهل اللغة العربية قول القائل فلان كريم يأكل الخبز
فاضل ويفرقون بينه في الحسن وبين ان يبدل لفظ العالم بدل قوله يأكل الخبز وليس ذلك الا لانه وسط بين
اوصاف المدح في الاولى ما ليس بمدح واذا كان كلام الله تعالى قد بلغ نهاية الفصاحة والملاحة فيمتنع
الاذان وجب ان ينزه عن هذا السخف من الكلام فثبت الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو ان ادراك
الابصار مقرونا بها فالكلام منه يقع في موضعين احدهما ان الادراك يستعمل في معان والثاني انه اذا قرن
بالبصر فانه لا يفيد الا الرؤية اما الموضع الاول وهو ان الادراك يستعمل في معان فالذي يدل على ذلك
انه يطلق على اربعة اشيا ادراك بمعنى اللحوق كما قال تعالى يقال ادرك الحسن زمان علي بن ابي طالب عليه السلم
وادراك بمعنى البلوغ كما يقال ادرك الصبي اذا بلغ وادراك بمعنى النضج والايناع كما يقال ادركت
الفاكهة اذا نضجت واينعت وادراك بمعنى الاحساس بالحاسة كما يقال ادركت ببصري شخصا اي رايته بدليل ان
اهل اللغة العربية يستعملون لفظ الادراك في ذلك كله واما الموضع الثاني وهو ان الادراك
اذا قيد بالبصر فانه لا يفيد الا الرؤية فالذي يدل على ذلك انه لا يجوز ان يثبت باحدى اللفظين وينفى بالاخرى فلا
يجوز ان يقال ادركت ببصري شخصا وما رايته ولا ان يقال رايت ببصري شخصا وما ادركته بل يعد ذلك مناقضة
ظاهرة فثبت الاصل الثاني واما الاصل الثالث وهو ان هذا التمدح راجع الى ذاته فالذي يدل على ذلك
انه ليس بذلك الا ذاته لانه ثبت ذلك وتوضيحه ان كون الشيء مرئيا ليس شيئا ثبوتيا يؤثر فيه من فاعل ولا علة ولا يصح من
الفاعل ان يوجده له اذ ذات مرتبة ذكراها في مرتبة ولا للذات علة لوجهين احدهما انا قد بينا ابطال العلل
وتاثيرها فيما تقدم والثاني ان كون الشيء مرئيا ليس يتجدد ويزول في حالة البقا وكل ما هذه حاله لا يكون لعلة

عنه

عند القائل باثبات العلل فلا يكون مرئياً الا لذاته وايضاً فانا متى علمنا وجود جوهر او لون وغير ذلك
مما يدرك علمنا صحة رؤيته وان فقد كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ومتى لم نعلم ذلك لم نعلم صحة رؤيته
وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك فلولا ان رؤيتها لذاتها ما صحت فيها هذه القضية واذا كانت
صحة الرؤية لامر راجع الى الذات المرئية فاستحالة الرؤية راجع الى ذات المرئي لمثل ذلك فثبت بذلك الاصل
الثالث واما الاصل الرابع وهو ان اثبات ما يمدح الله تعالى بنفيه عن ذاته نقص فالذي يدل على ذلك ان اثباته
لا يخلو ان يكون نقصاً ومدحاً او لا نقصاً ولا مدحاً ولا يجوز ان يمدح بنفي المدح فانه يقبح ان يمدح الانسان
بانه غير فاضل ولا عالم ولا يجوز ان يمدح بما ليس فيه واحد منهما لانه يقبح ان يمدح الانسان بانه يمشي ويجلس
في داره بل يعد هذراً وعبثاً فلم يبق الا انه يمدح بنفي ما في اثباته نقص وقولنا ان اثبات ما يمدح الله تعالى
بنفيه عن ذاته احتراز عن امر فعله فانه لو يمدح بانه يفعل لم يكن نفيه نقص في حقه تعالى واما الاصل الخامس
وهو ان النقص لا يجوز عليه تعالى فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه لا خلاف بين الامة في ذلك والثاني
ان هذا الضرب من النقص يؤدي الى انقلاب ذاته لانه يكون قد علمنا ان ذاته مما لا يرى فاذا قيل بانه يرى
لم يكن هي الذات التي لا ترى فثبت بذلك الاصل الخامس واما الاصل السادس وهو انه اذا لم يجز عليه النقص فصحة
رؤيته تثبت انه لا يرى ولانه اذا كانت رؤيته نقصاً وثبت ان النقص لا يجوز عليه وجب اذا قيل بانه يصح
ان يرى ان يعود ذلك على احد هذين الاصلين بالنقض فاذا ثبت صحتهما بما مضى ثبت ان الباري لا يصح رؤيته
على هذه الطريقة تحرير القول في ذلك والله الهادي واما الموضع الثالث وهو في بيان حجج المخالفين
والجواب عنها فاحتجوا باشياء عقلية وسمعية ه **اما العقلية** فمنها قولهم
ان المرئي انما يرى لوجوده ولهذا اذا عدم لا يرى والباري تعالى موجود فيجب ان يصح رؤيته والجواب
عن ذلك ان الوجود لا يصحح الرؤية فان كثيراً من الموجودات لا يصح رؤيتها كالاصوات والطعوم والروائح
والارادات والكراهات والى الموجودات وانما الجوهر يرى لانه جوهر واللون لانه لون وليس يمتنع ان يصدر
تصحيح الحكم الواحد من مصححات كثيرة كما يصح العلم بالشيء لانه جوهر ولانه سواد ولغير ذلك ه ومنها
شبهة قالوا الشيء يجب ان يستحيل رؤيته في نفسه وان لم يره الان مع صحة الحاسة وزوال الموانع

لأن الشرط عندكم في رؤية المرئيات المقابلة وهي لا تجوز عليه فلا يجوز أن نراه وإن صح أن يرى نفسه والجواب
أنه إذا كانت المقابلة شرطا في صحة إدراك المرئيات وجب إذا استحال هذا الشرط أن يستحيل رؤيته تعالى
كما أنه لما استحال شرط رؤية الأصوات والطعوم وجب أن لا نراها وأن لا يكون من شرط صحة حواسنا وارتفاع
الموانع عنا فأما رؤيته تعالى لنفسه فقد بينا أنه لا يختص بهذه الصفة التي هي كونه مدركا ومن قال
بأنه مدرك من أصحابنا يقول إذا كان تعالى مرئيا في نفسه لم يكن المستحيل شرطا في رؤيته فكان يصح أن نراه من غير
مقابلة ولهذا لا يجوز أن يشترط في كون الجواهر مرئية شروطا مستحيلة لأن ذلك الحلول وشبهها فكان
يجب أن يصح رؤيته تعالى من دون المقابلة ولهذا لما استحال هذا الشرط فيه وهو المقابلة صح أن يرى المرئيات
بلا مقابلة فهذا أقوى على مذهبهم ومنها شبهة قالوا الله تعالى يرى غيره ومن يرى غيره يرى نفسه
وإذا رأى نفسه كان مرئيا فرآه غيره والجواب أنا نقول إنه تعالى لا يختص بأنه يرى غيره ولكن يعلم غيره على
التفصيل فبطل ما ذكره ثم لو سلمنا أنه يرى غيره فلا يلزم أن يرى نفسه لأنه ليس بأن يجعل هاهنا العلة معلولا
أولى من العكس ولهذا فإن الواحد منا يسمع غيره وهو الأصوات ولا يسمع نفسه وإنما العلة في صحة
الرؤية للغير هو أنه مرئي لنفسه لمجرد ذاته فلم يصح ما ذكره وعند أصحابنا الصفة المقتضاة المشروطة به
بالوجود فلا يصح ما قاله ومنها شبهة قولهم قد شاركنا في أنه رأى فيجب أن يشاركنا في أنه مرئي
والجواب هذا ضعيف لأنه ليس الشيء مرئيا لعلة أنه رأى ولو صح هذا الضرب من الاستدلال وهو
الاستدلال لمجرد الوجود لصح أن يقال قد شاركنا في أنا أحياء وقادرون فليشاركنا في أنه جسم ومحتاج ومشتهي
ونافر وهذا لا يجوز ومنها شبهة لابن كلاب وهو قوله قد ثبت أن الله تعالى شاركنا في
أنه قائم بذاته فليشاركنا في أنه مرئي والجواب عنه على مثل ما مضى ويوجب أن يشاركنا في جميع الوجوه كلها
وهذا محال شبهة الأشعري وهو أن القول برؤيته تعالى لا يؤدي إلى تشبيهه بخلقه ولا تجويزه
في حكمه ولا تكذيبه في خبره فوجب أن يجوز رؤيته والجواب أن هذا ليس بأولى من أن يقال يستحيل رؤيته
في نفسه لأنه لا يؤدي إلى ما ذكر ثم هذا غير مسلم لأنه يؤدي إلى تشبيهه بخلقه لأن رؤية الحي لا
تعقل إلا في الجسم إلا أن يريد أنه يرى لا فوق ولا تحت ولا في ضياء ولا في ظلمة فكل ما ذكرت

هذه الفرقة فهو مناقضة لأن نافي الرؤية لم يزد على ما قالوا ولم يكن خلافه في عبارة ولا طايل
تحتها فأما الرؤية المعقولة فتؤدي إلى التشبيه لخالقه وإذا اشتبهوا أدى إلى الحيرة في حكمه
لكونه محتاجاً كالبشر وإلى جواز الكذب عليه ۞ **وأما شبههم السمعية**
فكثيرة جداً منها **شبهة** وهي احتجاجهم بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة
قالوا عندنا وعندكم تستعمل في معان منها الفكر والفكر في ذاته محال لا يصح أن يراد ومنها
الانتظار وذلك لا يصح في الآية لأن المنتظر يكون في حسرة وغم ولا يجوز على أهل الجنة ولأنه إذا عدي
النظر بإلى لم يحتمل الانتظار فلا يحسن أنا أنظر إليك وأنا أحسن أنا أنظرك وهو في الآية قد عدي بإلى ولا
يراد به إلا الرؤية ومنها الرحمة والرحمة لا يصح منا له وإنما تكون منه لنا ومنها بمعنى الرؤية
أي نظرت إلى كذا أو أنه فإذا لم يصح سائر الوجوه حمل على الرؤية ولا يجوز معارضته بنفي الإدراك في قوله
لا تدركه الأبصار لأنها مطلقة وهذه الآية مقيدة بيوم القيامة فيجب حمل المطلق على المقيد ويقتضي
أنه لا يرى في الدنيا ويرى في الآخرة **والجواب** أن ما ذكروه لا يصح لأن النظر لا يكون في اللغة بمعنى الرؤية
وإنما هو بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة إلى المرئي التماساً لرؤيته ولهذا تقول فإنهم نظرت إلى الهلال
فلم أره ويحمل النظر غاية فتقول نظرت حتى رأيت ويوصف بأنه نظر راض ونظر غضبان وذلك لا يصح
في الرؤية وقولهم بأن المنتظر يكون في حسرة لا يصح لأن من ينتظر بولاية في بلد أو بقدوم ولده أو من
يحبه يكون في سرور وغبطة وإنما يقع الغم مع المنتظر إذا كان لا يثق بوصول النعمة أو يكون
منتظر المضرة كانتظار أهل النار في كل وقت للعقاب وقولهم إذا عدي بإلى لم يحتمل الانتظار
لا يصح لأن القرآن يكذبه قال تعالى فنظرة إلى ميسرة فعدى النظر بإلى والمراد به الانتظار وعليه يدل
قول جميل ۞ إني إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغني الموسر وقال الشاعر
وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص ۞ ثم لو سلمنا هذا الزمهم مثله فإنه إذا عدي بإلى
لا يراد به الرؤية إلا أنه كما لا يحسن أنظر الله لا يحسن رأيت إليه وليس الكلام إلا في لفظة النظر

معنى الانتظار فانها تعدى بالى ويراد بها الانتظار وأما قولهم ان الآية مقيدة والاولى مطلقة
فانهما يجوز حمل المطلق على المقيد اذا لم يمنع منه مانع وقد دلت الادلة على انه تعالى لا يرى بالابصار فلا يجوز
حمل المطلق على المقيد مع ذلك وعلى ان ما جعله مطلقا هو نص صريح ومحكم لا يدخله اشتباه لان الادراك اذا
قرن بالبصر لم يرد به الا الرؤية والآية التي جعلها مقيدة هي متشابهة لان النظر يحتمل وجوها كثيرة كما ذكره
اولا وليس كذلك الاولى لفظ الرؤية والنظر فاذا كان احدهما صريحا والآخر ظاهرا او احدهما
محكما والآخر متشابها وجب حمل المتشابه على المحكم والظاهر على النص والاعتماد على كونهما جميعا ادلة
بالنقض والابطال نعم ثم انا نقول ان السلف الصالح حملوا الآية باجماع منهم على غير الرؤية
فان منهم من حملها على الانتظار ومنهم من حملها على الرؤية اما القول الاول فروى سعيد
بن جبير ان نافع بن الازرق سال ابن عباس عن قوله تعالى الى ربها ناظرة قال ابن عباس هو الذي لا شبه له ولا
نظير ولا ينظر الى اهل النار برحمته واهل الجنة ينظرون رحمته وكرامته ولا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وعن مجاهد قال ينتظر الثواب من ربها ولا يرى الله احد وعن ابي صالح في الآية قال ينتظر
الثواب من ربها وعن يحيى بن سعيد بن المسيب في قوله الى ربها ناظرة قال ينتظر الثواب من ربها ولا يرى الله احد
واما القول الثاني فروى مجاهد عن عثمن بن عمرو النخعي قال حدثنا من سمع عليا عليه السلم
يقول في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال اذا جاوز المسلمون الصراط فتحت لهم ابواب الجنان فينظرون الى ما
اعد الله لهم من الثواب وما يعطون من النعيم وروى حفص بن يزيد الثقفي قال سمعت مجاهدا او قتاده
يحدثان عن ابن عباس في قوله الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وعن منصور قال سالت مجاهدا
عن قوله الى ربها ناظرة قلت يزعمون انهم يرون الله تعالى قال كذبوا اليس الله تعالى يقول لا تدركه الابصار
قلت فما معنى قوله الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة ومنها شبهة احتجوا بسؤال
موسى الرؤية في قوله رب ارني انظر اليك قالوا ولو علم استحالتها ما سال وليس يصح ان يقال غيره
اعلم منه والجواب ان في الآية ما يدل على استحالة الرؤية عليه تعالى وهو قوله لن تراني وهي

للتابيد فاقتضى انه لا يراه في الدنيا ولا في الاخره ولو كان موسى يراه في الاخره لراه موسى عليه السلم
وايضا فانه تعالى علق جواز رؤيته في المستقبل بامر مستحيل وهو استقرار الجبل في حال تدكدكه وهذا
في قوله فان استقر مكانه فسوف تراني ثم يقال لهم ان حملتم الايه على ظاهرها لم يصح على اصولكم لان
ظاهرها ان موسى سال الرؤيه في الدنيا وانه سال رؤيه تقتضي التشبيه بقوله انظر اليك فان النظر هو
تقليب الحدقه الى المرئي التماسا لرؤيته وهذا لا يصح الا في جسم اولون ثم ان الله تعالى قد بين لنا ان
قوم موسى هم الذين سالوا الرؤيه فسالها من اجلهم ضروره قالوا لموسى يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهره قال تعالى فاخذتكم الصاعقه وانتم تنظرون واخبر انه اختار السبعين بقوله واختار موسى
سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفه قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما
فعل السفهاء منا يعني سؤالهم الرؤيه الذي لاجله سالها واضاف السؤال الى نفسه ليعلموا انه اذا
لم يصح ان يراه موسى لم يروه ولم يكن له ان يسال من غير اذن فكانت صغيره ولهذا تاب منها بعدما
صعق وهلك قومه وقال سبحانك تبت اليك وما راه من الاهوال والافزاع يدل على ان هذا القول
وهو الرؤيه في الله تعالى عظيم جدا لانه اذا كان وقوع ذلك عند طلب ظهور دلاله سمعيه بذلك
على انه لا يرى ليكون اوضح في قلوب السامعين ولم يقع الخطاب الا في سؤال الرؤيه بغير اذن فكيف من
يعتقد ذلك ويدين به ويحققه في الله تعالى وينتظره تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ومنها
احتجاجهم باخبار الاحاد بعضها عن ائمه الاسناد وبعضها يرويه المجانين ومن
يتهم في دينه مثل ما يروون عن قيس بن حازم عن النبي صلى الله عليه واله انه قال ترون ربكم كما ترون
القمر ليله البدر لا تضامون في رؤيته والجواب عن ذلك ظاهر وهو ان اخبار الاحاد لا
تكون طريقا للعلم ولا دلاله في القطعيات وانما يصح التصديق بمعناها اذا وافق ادله العقول
والكتاب والسنه المعلومه والاجماع وهذا الخبر الذي رواه قيس بن حازم لو رواه غيره من
اهل العداله لم يكن حجه لما ذكرنا فكيف وقيس بن حازم هذا كان شديد الانحراف عن علي عليه السلم
وهو الذي قال سمعته على منبر الكوفه يعني عليا عليه السلم يقول انفروا الى بقيه الاحزاب قال

فليس هذا قد دخل بغضه في قلبي ومن كان يبغض عليا عليه السلم فهو من اهل النار وايضا فانه من اعوان
بني امية وهم حزب الشيطان وايضا فان الرجل قد كان خولط في عقله في آخر عمره ولا يؤمن ان يكون رواه
بعد ما خولط وايضا فالاخبار الكثيرة تقضي بانه تعالى لا يرى نحو ما رواه جابر عن النبي صلى الله عليه واله انه
قال لا يرى الله احد في الدنيا ولا في الاخرة ونحو ما رواه ذكوان مولى عايشة عن النبي صلى الله عليه واله انه قال
يؤتى بالرجل الصالح وذكر كيف يسال الى ان قال ثم يقال له هل رايت الله فيقول ما ينبغي لاحد ان يرى الله
وروى سمرة بن جندب قال سالنا النبي صلى الله عليه واله هل نرى ربنا في الاخرة قال فاستعظم سقط
ولصقوا بالارض وقال لا تراه ولا ينبغي لاحد ان يراه وايضا فهذه دارت المسلة في زمن الصحابة رضي الله عنهم
فقضوا انه لا يرى عن ابن عباس ان عليا عليه السلم مر برجل وهو رافع يده الى السما شاخص ببصره فقال
يا عبد الله اكفف يدك وغض من بصرك فانك لن تراه ولن تناله فقال يا امير المومنين ان لم اره في الدنيا فساراه
في الاخرة فقال كذبت بل لا تراه في الدنيا ولا في الاخرة او ما سمعت الله تعالى يقول لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ان اهل الجنة ينظرون الى الله كما ينظر اليه اهل الدنيا ينتظرون ما
ياتي من خيره واحسانه وهذا الخبر قد افاد ان مذهبنا هو مذهب امير المومنين عليه السلم وان دلالتنا بالاية
هي دلالته وفيه زيادة فايدة وهو اعلم باللغة وقد حمل الادراك على النظر فلا يصح ما يقوله المخالف
وفايدة اخرى وهو انه جعل النظر الى الله تعالى فيما يتلى من القران او يروى من الاخبار هو الانتظار وقوله
عليه السلم بذلك ظاهر في خطبه ومواعظه وادعيته وكلامه وقال ابن عباس في جوابه لنجدة الحروري
لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس وكلامه في ذلك ظاهر ولما قال بعضهم ان الله قسم كلامه ورؤيته
بين موسى ومحمد جاء مسروق الى عايشة وقال يا ام المومنين ارأى محمد ربه فقالت سبحان الله لقد قف شعري
مما قلت واحتجت بقوله لا تدركه الابصار الخبر بطوله وعن ابن عمر لو رايت من يزعم انه يرى الله في الاخرة
لاستعديت عليه وعن علي بن الحسين عليه السلم وقد سئل ارايت ربك فقال ما كنت لاعبد شيئا لم اره
قيل كيف رايته قال لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن راته القلوب بحقائق الايمان لا يدرك
بالحواس ولا يقاس بالناس وعن الحسن لا يرى الله احد في الدنيا ولا في الاخرة واخبار الصحابة

والتابعين

والتابعين مظاهرة انه لا بد بالنار وهو مذهب العترة الاطهار وذلك هو الاجماع بلا التباس ولا اشكال فعلى هذه الطريقة تجري القول في هذا الباب

باب القول في الوحدانية

والكلام هاهنا يقع في اربعة مواضع احدها في بيان معنى الواحد والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والرابع في ابطال قول المخالف اما الموضع الاول وهو في بيان معنى الواحد فالواحد يستعمل فيه تعالى على اربعة معان احدها انه لا يتجزى ولا يتبعض وهذا حقيقة فيه تعالى ولا يكون مفيدا للمدح بانفراده لان الجوهر الفرد يشاركه في ذلك وانما يكون مدحا بانضمامه الى كونه حيا فان كل حي سواه ذو اجزاء وابعاض فاذا قلنا بانه الحي الذي لا يتجزى كان مدحا وثانيها انه تعالى واحد في اوصاف الكمال على معنى انه لا ثاني له يشاركه فيها على الحد الذي يختص به تعالى سواء وصف بها مجتمعة او متفرقة وثالثها انه واحد في انه لا قديم سواه ع ورابعها انه واحد في انه لا اله الا هو فهذا بيان الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فذهب المسلمون كافة الى ان الله تعالى لا ثاني له في القدم ولا في الالهية ولا شريك له في صفات الكمال على الحد الذي يوصف بها تعالى ع والخلاف في ذلك مع الصفاتية والفلاسفة والدهرية والملحدة والطبائعية والمانوية والديصانية والمرقونية والمجوس والنصارى **مقالة الصفاتية** اعلم انهم يثبتون لله تعالى صفات يزعمون هي القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والارادة والكلام ويقولون بانها قديمة وليست هي الله ولا غيره وكل واحد منها ليس هو الاخر ويحققون ثبوتها في الازل مع الله تعالى **مقالة الفلاسفة** اعلم ان كثيرا من اصحابنا لا يكاد يعد خلافهم في الوحدانية لانهم خالفوا في الصانع الحكيم تعالى وانما عددناه في الوحدانية لانه حدث قوم من الفلاسفة يقولون بثبوت صانع العالم وبحدوث العالم ويخرجون الاسلام على مذاهب الفلاسفة الاولين فقالوا فالعالم حادث وله محدث قديم هو واجب الوجود ووصفوه بانه قادر عالم حي وان كان موجبا ولم يكن هذا قولا لاوائلهم وان كان قد روي عن ارسطاطاليس انه تعالى لا يعلم الا ذاته وروي عن كثير من المتاخرين انه يعلم الكليات دون الجزئيات وقال المنتحلون للاسلام من عمهم

انه اوجب العقل الاول والعقل الاول اوجب عقلا وفلك زحل ثم اوجب العقل عقلا اخر وفلك المشتري
حتى انتهى ذلك الى الافلاك التسعة والعقول العشرة ويقولون بان العقول هي الملائكة وهي تفيض الخير
والعلوم على النفوس ثم حدثت الاسباب والمسببات حتى انتهى الحدوث الى عالم الطبيعة وجميع هذه العقول
والافلاك قديمة فهاولا اثبتوا قدما كثيرة فلهذا ذكرناهم في المخالفين في الوحدانية **مقالة**
الملحدة الباطنية هم يقولون بان ثم اصلين روحانيين احدهما السابق والثاني التالي وان السابق
ظهر منه التالي وهو تام بالقوة غير تام بالفعل وحدثت السما والارض وما فيهما من التالي وهو المدبر لهما ح
ومنهم من قال السابق يدبر العالم النافع والتالي يدبر العالم الضار وقالوا ان سبعة الاف سنة ثم يصير العالم
روحانيا وهي القيامة ويتواصون بالمحافظة على مخالطة الفلاسفة ويلهجون بذكر الهيولى والصورة وربما
قالوا السابق الهيولى والتالي الصورة ومذاهبهم تقديم التعليم في الحساب والهيئة وعبادة الكواكب وكتمان
مذاهبهم واظهار التشيع وربما قالوا السابق محدث التالي ولهم مذاهب رديه جدا واما الغرض بيان
قولهم بالتشبيه **مقالة الطبايعية** اعلم انهم يقولون بقدم الطبايع الاربع وليس من
هذه الفرق يأخذون عنهم القول بالطبايع ويخلطونه بمذهبهم ولقولهم باكثر من قديم واحد ذكرناهم هاهنا
مقالة المانوية والديصانية والمرقيونية هاولا يطلق عليهم اسم الثنوية وان
كان اسم الثنوية في الحقيقة يتناول كل من قال باثنين فيدخل فيه هاولا الفرق الثلاث والباطنية والمجوس
وغيرهم وقال الحاكم رحمه الله الثنوية تسع فرق وهم المانوية والديصانية والمزدقية والمرقيونية
والماهانية والكينانية والمهوكية والصيامية والمجوس فعد المجوس منهم لانهم يقولون باثنين
واكثر الفرق التي ذكرنا مذاهبهم متقاربة لانهم يقولون بقديمين وهما النور والظلمة وهما موجبان وكل
واحد منهما خمسة اجناس اربعة ابدان والخامس روح فابدان النور النار والنور والريح والما وروحه
النسيم ولم يزل يتحرك في هذه الاربعة وابدان الظلمة الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها
الدخان وتدعى عندهم الهمامة وسموا ابدان النور ملائكة وابدان الظلمة عفاريت وشياطين
واحدهما يفعل الخير وهو النور والثاني يفعل الشر وهو الظلمة ولا نهاية لهما من جميع الجهات

انما

57

وانما تتناهيان من الجهة التي تلتقيان منها ثم اختلفوا في مكانهما منهم من قال النور علوي والظلمة
سفلية ومنهم من قال كل واحد منهما الى جنب الآخر ومنهم من قال النور مرتفع الى جهة الشمال والظلمة
منحطة الى جهة الجنوب واختلفوا في اتصالهما منهم من قال بالمماسة ومنهم من قال بينهما فرجة
قالوا وكل شيء في هذا العالم لا يخلو منهما فلهذا يحدث فيه الخير والشر واتفقوا ان تباين الاشياء وقع بامتزاجهما
واختلفوا اين وقع الامتزاج منهم من قال في عالم الظلمة دون عالم النور ومنهم من قال بينهما واختلفوا
في سبب الامتزاج قال بعضهم عالم الظلمة لا نهاية لها فما زالت تقطعه لمسافة غيرها الى الشر حتى بلغت حد
النور فامتزجا وقال بعضهم كان الامتزاج بالخبط لا بالقصد وقال بعضهم نشأ على ابدان الظلمة
عن الاضرار بازواجها حتى زالت الروح النور وعن ابدانها الممازجة لطلب الشر فاجابتها الابدان فلما
رآها ملك النور وجه اليها ملكا من ملائكته من جنسه لخمسة اجناس فاشتر وعلمها فاشتر به فاختلطت الاجزاء
النورية باجزاء الظلمة فحدثت السماء والارضون وما فيهما من المنافع والمضار وامر بخلق السماوات والارض
على رسمها الحسن ملك النور ووكل ملكا بحمل الارض وملكا بحمل السماء وخلق الافلاك ووكل ملكا بادارتها
وبث الشمس والقمر لاستصفاء ما في العالم من النور ولا يزال يستصفي حتى لا يبقى الا اجزاء معقدة لا يقدر
على تخليصها ثم يرتفع الملك الموكل بالارض والملك الموكل بالسماء فيسقط الاعالي على الاسافل ويضطرم نار
من تلك الاشياء ولا تزال تضطرم حتى يتخلص ما فيها من النور واختلف في مدة الاضطرام فقيل الف سنة
واربعمائة وثمانية وستون سنة وقيل الف واربعمائة وستون سنة فاذا ارادت الظلمة خلاص النور باقت
للقتال فتوجه بما حولها من الجنود فرجع مذعورة الى قعر اعدلها فيسد عليها فم القبر بصخرة ويتخلص النور
من الظلمة ✱ وقالت المزدقية النور يفعل قصدا والظلمة تفعل خبطا خلاف قول المانوية فانه موجب
عندهم وقالت المرقونية لا بد من ثالث ممازج بينهما ولهم صيام ايام وصلوات واشيا ويختلفون في
شرايعهم والمزدقية تبيح الاموال والنساء وتحرم النكاح والذبائح والماهانية احلوا ذلك وانما
قالوا بالثالث ممازج بين القديمين ولهم خرافات طويلة جدا والغرض ان يقف السامع على عظيم هفواتهم
لتصح له جلالة الاسلام

مقالة المجوس

قالت المجوس باثبات الاصلين اثنين قديمين احدهما يزدان

وهو الله بن عمهم يفعل الخير بطبعه والاخر اهرمن وهو الشيطان يفعل الشر بطبعه واختلفوا فيهما فقال بعضهم هما قديمان جسمانيان ومنهم من قال الله جسم والشيطان ليس بجسم ومنهم من قال بالعكس واختلف القائلون بحدوث الشيطان في سبب حدوثه على ثلثة اقوال منهم من قال حدث عن فكرته الرديه ومنهم من قال عن شكه ومنهم من قال عن شي بالت كان معه فلم يدرك قالوا وكانت الدنيا سليمة من الشر لان الشيطان كان خارج العالم ثم انه اطلع على العالم من ثقب فلما راى حسنه ولجه وادخل فيه الشرور واراد يزدان منعه باجناده فاقامت بينهما الحرب وقال بعضهم كان الشيطان معزلا من العالم فاحتال حتى خرق السما وصار الى الدنيا بجنوده فهرب منه يزدان بملايكته واتبعه الشيطان حتى حاصره وحاربه ثلثه الاف سنه لم يصل احدهما الى الاخر بمكروه ثم راى الرب يزدان ان يصالح اهرمن الشيطان على ان يقيم في العالم تسعه الاف سنه بالثلث الاولى ثم يرجع الى موضعه وراى يزدان ان الصلاح في احتمال المكروه الى انقضا الشرط ابقى فالناس في البلا الى انقضا الشرط فلما وقع الصلح اشهدا على ذلك عدلين ودفعا سيفيهما عند القمر وقتل عند بعض الملايكه على ان من نكث قتل بسيفه قالوا فاذا اخرج الشيطان عاد العالم الى الخير المحض ولهم شرايع وثلث صلوات في النهار والليل ويقبلون الشمس والقمر في الليل ويستقبلون النار اذا دخلوا بيت النار وتحل عندهم النسا والذكران في خرافات في شرايعهم شرهه

مقالة النصارى

سموا النصارى نسبة لقريه تسمى ناصره كان بناها عيسى عليه السلام والذي يجمعهم القول بان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم الاول اقنوم الاب والثاني اقنوم الابن والثالث اقنوم روح القدس واختلفوا في ماهيه الاقانيم فقال بعضهم هي اشخاص وقال بعضهم هي خواص وقال بعضهم هي صفات وقال بعضهم اقنوم الاب هو الذات واقنوم الابن هو الكلمه وهي العلم ولم يزل متولدة عن الاب لا على سبيل التناسل كتولد الضيا عن الشمس وان اقنوم روح القدس هو الحياه وانها لم يزل فايضه من الاب والابن وربما قالوا انبعثت منهما وقال يحيى بن عدي ان الله سبحانه عقل ازلي وانه يعقل ذاته وذاته معقوله له فمن حيث علم عقلا مجردا هو اقنوم الاب ومن حيث علم عقلا لذاته هو اقنوم الابن ومن حيث ان ذاته معقوله هو اقنوم روح القدس قالوا والكلمة اتحدت بعيسى ولهذا ظهر على يديه خلق

الاحسام

الاجسام واختلفوا في الاتحاد فقالت اليعقوبية انه بمعنى الممازجة والمخالطة حتى صار منهما شي
ثالث كما تمتزج النار بالفحمة فيحصل منهما جمرة لا هي نار خالصة ولا فحمة خالصة وكذلك قالوا المسيح جوهر
من جوهرين واقنوم من اقنومين وقالت النسطورية ان الاتحاد على معنى ان الكلمة جعلته هيكلا ومحلا
وادرعته ادراعا وكذلك قالوا المسيح جوهران اقنومان لاهوتا وناسوتا قديما ومحدثا وقال بعضهم
الاتحاد وقع به كما تجد نقش الفص في الشمع وصورة الوجه بالمراة من غير ان ينتقل النقش من الفص الى
الشمع او الوجه الى المراة وقال بعضهم اتحاد الكلمة هي ان ظهرت ودبرت على يديه ولهم شرايع وجمعهم
التصديق بعيسى ومن قبله من الانبيا والتكذيب لمحمد وفرقهم المشهورة اليعقوبية والنسطورية
والملكية والاسرائيلية يذهبون مذهب الملكية وقيل انهم فرقة رابعة وعليهم سبع صلوات في اليوم
والليلة وعليهم غسل الجنابة والوضو وغسل الوجه واليدين والذراعين وليس عليهم ختان وقيل عليهم صيام
ولهم قرابين ولهم اعياد منها عيد الشعانين وهو اليوم الذي نزل عيسى من الجبل ودخل مع تلامذته بيت
المقدس وعيد الفصح يوم خرج موسى من البحر وغرق فرعون وعليهم الزكاة العشر من اموالهم ويحل النكاح
والمهر ان يكون درهما ولا يصح النكاح الا بحضور القس والشماس وجماعة من العدول والولي وصاحب الامر
بعد المعقود عليه ويحرم التسري بالاماء الا ان يعتق ثم يتزوج ويعتق عبيدهم بعد الخدمة سبع سنين
ويحرم عليهم من النسا ما ذكر الله تعالى تحريمه علينا في سورة النسا وفي قتل العمد القود وفي الخطا الهرب
وفي زنا المحصن الرجم وغير المحصن يتزوج ثمنه المهر لنسابها ويحرم عليهم السكر والذبح للاصنام واكثر
احكامهم في الفرايض يقرب من احكام المسلمين وذكرنا هذا عند ذكر مذاهبهم في الاصول لكون المسلم اذا عرف
ذلك وباطنهم وعرفهم يسلم من مذاهبهم كان ذلك اكثر دخولا في قلوبهم لانهم يعدون ان المسلمين لا
يعرفون مذاهبهم ويكتمون كثيرا منها ولا سيما في الاصول فهذا هو الموضع الثاني واما الموضع
الثالث وهو في الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه **اما انه تعالى واحد** بمعنى انه لا يتجزى ولا يتبعض
فالذي يدل على ذلك انه لو جاز عليه التجزي لكان مولفا وكل مولف محدث وكل محدث يحتاج الى محدث
وقد ثبت انه تعالى قديم وايضا فلو جاز عليه التجزي والانقسام لوجب ان يكون متحيزا لان ذلك لا يعقل

الا في المحير ولو كان كذلك لم يكن قديما وقد ثبت قدمه **واما انه تعالى لا ثاني له في القدم**
ولا في صفات الكمال فالذي يدل على ذلك دليل واحد وذلك بوجوه اربعة احدها انه لو
كان معه قديم ثان لوجب ان يكون قادرا على ما لا يتناهى من المقدورات وعالما بجميع المعلومات وذلك لا يجوز
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه يكون قديما لذاته واذا كان كذلك
كان قادرا على ما لا يتناهى من المقدورات وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو
انه يكون قديما لذاته فالذي يدل على ذلك ان قدمه لا يخلو ان يكون هو ذاته الثابتة في الازل او زائدا
عليها فان كان هو ذاته الثابتة في الازل وجب ان لا يحتاج في ثبوتها في الازل وهو قدمها الى مؤثر من
فاعل ولا علة لان ذلك المؤثر لا بد ان يكون ثابتا في الازل فلا يكون بان يؤثر في ثبوتها في الازل اولى من
ان يؤثر فيه فيصح انه قديم لذاته على معنى انه لا يحتاج في وجوده في الازل الى غيره من فاعل ولا علة ولا سبب
ولا غيره وان كان وجوده في الازل زائدا على ذاته وهو قدمه لم يجز ايضا ان يحتاج الى فاعل ولا علة
اما الفاعل فلانه ليس هناك حالة قبل ما لم يزل يكون فيها ثابتا حالة عدم القديم ليؤثر فيه الفاعل
فيوجده في الازل واما العلة فلانه لا يؤثر فيه من العلل الا ما كان ثابتا في الازل واذا كان
ثابتا في الازل لم يكن بان يؤثر فيه اولى من ان يؤثر القديم فيها فلا يبقى الا انه قديم لذاته سواء قيل لمجرد
ذاته او لصفته الاخص واما الاصل الثاني وهو انه اذا كان كذلك كان قادرا على ما لا يتناهى فالذي
يدل على ذلك انه ان كان قدم هذا الثاني هو مجرد ذاته الثابتة في الازل كان قد شارك القديم تعالى
في مجرد الذات الذي به يقع التماثل فان القديم انما يتميز عن غيره بقدمه فكل ما شاركه في قدمه وجب
ان يشاركه في جميع ما يجب له مما يرجع الى الذات لان من حق المثلين ان يشتركا في وجوب ما يجب وجواز ما يجوز
واستحالة ما يستحيل مما يكون راجعا الى الذات والا عاد على كونهما مثلين بالنقض والابطال الا
ترى ان الجوهر لما لم يتميز عن غيره الا بالجوهرية فانه يجب فيما يشاركه فيها ان يشاركه فيما يجب
له ويجوز ويستحيل مما يرجع اليها لما كان الذي يقع به التميز هو الذي به يقع التماثل وعلى
ان القديم ان كان هو الذات الثابتة في الازل وقدم الثاني في الازل لم يكن احدهما بان يصح منه

الافعال

الافعال أولى من الاخر لعدم المخصص لأن ذاتيهما مع المقدورات على سواء ولا احدهما بان يكون قادرا
اولى من الاخر لعدم المخصص بكون احدهما قادرا دون الاخر او بكونه قادرا على بعض المقدورات دون بعض
وان كان القديم هو مقتضى عن صفة الذات وجب ان يدل على ثبوت مثل صفة ذات القديم الذاتية للقديم الثاني
لانه لا يجوز ثبوت المقتضي من دون المقتضى وثبوت ذلك يقتضي ثبوت كونه قادرا على ما لا يتناهى لانه لا يجوز
ثبوت المقتضى من دون المقتضي فثبت انه كان يجب في القديم الثاني ان يكون قادرا على ما لا يتناهى من المقدورات
على كل حال. واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك انهما لو كانا قادرين على جميع ما
لا يتناهى من المقدورات لصح بينهما التمانع وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل
الاول فالذي يدل عليه انا لا نعني بصحة التمانع الا امكان ان يوجد من احدهما ضد ما يملك الاخر الحادث وهذا
امر ثابت في صحة الفعل في كل قادرين وكيف بالقادرين للذات وكونهما مثلين وحكيمين لا يقتضي استحالة
التمانع بينهما وانما يقتضي انه لا يقع التمانع بينهما ولا يفعل احدهما ضد ما يفعله الاخر ووقوع التمانع
بينهما فرع على ثبوتهما وصحة التمانع فرع على انهما لم يتحقق ثبوتهما معا وانما هو على تقدير ذلك وتجويزه
وعلى انا نقدر ذلك في مثلين ضدين يثبت احدهما مناسب الاخر في كونه لطفا للمكلف فيروم احدهما الحادثة
لكونه لطفا ويروم الاخر الحادث ضده لكونه لطفا لذلك المكلف فان ما هذه حاله يصح ان يفعله القادر
ويصح ان يدعو الداعي اليه. واما الاصل الثاني وهو انه لا يجوز ان يصح بينهما التمانع فالذي يدل على ذلك انه
لو صح بينهما التمانع ثم قدرنا ان احدهما رام تحريك الجسم يمنة في حال ما رام الاخر تحريكه يسرة
لكان الحال لا يخلو ان يوجد مرادهما فيجتمع الضدان وذلك محال او لا يوجد مرادهما فيكونان ضعيفين
متناهيي المقدور وذلك محال او يوجد مراد احدهما دون الاخر فيكون الثاني غير قادر وذلك يعود على
كونه قديما بالنقض والابطال. وقد ادى الى تجويز هذه الامور التي هي مستحيلة القول بالقديم الثاني فيجب ان
يكون محالا لان ما ادى الى المحال فهو محال. وليس لقائل ان يقول لا يتمانعا لحكمتهما ولا يوجد منهما
الا مراد واحد لحكمتهما لانهما وان لم يتمانعا فلا يخرج احدهما من كونه ممن لو مانعه الاخر لما وجد
مقدوره او لوقع الجمع بين الضدين او لامتنع عليهما جميعا فتقدير الاثنين يؤدي الى المحال كيفما دارت

القصبة وما ادى الى المحال فهو محال ولولا صحة هذه الطريقة ما علمنا ان بعض القادرين اضعف من
بعض الا ترى انا نعلم ان الواحد منا اضعف من الاسد وان لم يقع التمانع بان نقدر انه لو وقع لكان فعل الاسد
اولى بالوقوع من فعل الواحد منا فبهذا التقدير نعلم انه لا ثاني له في قدمه الوجه الثاني انه لا دليل
يدل على الثاني ولا نعلم ضرورة وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز بين ذلك ويوضحه ان العالم انما يدل بحدوثه
على حاجته الى محدثه ولا يدل على تثنية المحدث ولا تثليث ولا تربيع ولا ازيد من ذلك فالقول بالتثنية من غير
دلالة ليس باولى من القول بالتثليث وما زاد على ذلك مما لا يتناهى ووجود ما لا يتناهى محال فما ادى اليه يجب
ان يكون محالا وهو القول بالقديم الثاني الوجه الثالث ان القول بالقديم الثاني يؤدي الى ان لا يتميز
ثبوتهما معا عن ثبوت واحد منهما وحده وذلك محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
وهو انه يؤدي الى ان لا يتميز ثبوتهما عن ثبوت احدهما وحده فالذي يدل على ذلك انه لا يستبد احدهما بامر ليس للاخر
ولا صفة ليست للاخر ولا بمكان ليس للاخر ولا بوجود قبل الاخر ولا بوجود بعد عدم الاخر ولا بفعل ليس يقدر
الاخر عليه ولا بدليل غير دليل الاخر فلا يكون تفرقة في العقل بين ثبوتهما وبين ثبوت واحد منهما بوجه من الوجوه
واما الاصل الثاني وهو ان ذلك محال فالذي يدل على ذلك ان الثاني يجب ان ينفصل وجوده من ان لا يوجد
والا كان تسميته بالثاني لغوا لا معنى تحته ويعود ذلك على كونه ثانيا بالنقض والابطال الوجه الرابع
ان القديم الذي ثبتت حكمته وانه لا يكذب في خبره قد اخبر انه لا ثاني له فلم يجز اثبات قديم اخر معه لان ذلك يعود
على عدل الحكيم بالنقض والابطال واذا انتقض عدله انتقض غناه وعلمه وذلك ينقض القول بثبوته وقد دل
الدليل على ثبوت حاجة العالم الى قديم فثبت انه واحد في القدم **وامّا انه لا اله غيره**
فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انه تعالى اله والثاني انه لا ثاني له في الالهية اما الموضع الاول
وهو انه تعالى اله فالذي يدل على ذلك انه تحق له العبادة وكل من تحق له العبادة فهو اله وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه منعم باصول النعم والمنعم بها تحق له العبادة وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه تعالى منعم باصول النعم فالذي يدل على ذلك انه تعالى
خلق الحي وخلق حياته وشهوته وتمكينه من المشتهى وعقله الذي يميز به بين الحسن والقبيح فان هذه

الامور محدثة ولا يقدر عليها الا الله تعالى بدليل ان الواحد منا لو ادعاه او فزع الى الجماد واحد
منها لتعذر عليه ذلك على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ولا شك ان جميع النعم متفرعة عليها ولانه
الانتفاع بشيء اصلا الا بعد خلقها الا العقل فانه لا يصح الانتفاع بالامور الاخروية الا به ولا اشكال
ان معظم النعم الدنياوية متفرعة عليه فثبت انه تعالى منعم باصول النعم واما الاصل الثاني وهو ان
المنعم بها يستحق العبادة فالذي يدل على ذلك ان المنعم بها يستحق اعلى الشكر واعلى الشكر هو العبادة وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان المنعم بها يستحق اعلى الشكر فالذي يدل على ذلك ان كل
عاقل يعلم بضرورة عقله وجوب شكر المنعم وان الشكر يتزايد بتزايد النعم ويتضاعف بتضاعف المنح والقسم
ولهذا لا يكون في العقل الشكر على الانعام بالفلس كالشكر على الانعام بالفرس ولا يستوي في العقل
شكر الوالد وشكر الاجانب فاذا كانت هذه النعم هي اصول النعم التي لا تتم النعمة الكاملة الا بها ولا
نعمة بعدها العقل في حق المكلف اعظم منها وجب ان يكون اصولا للنعم وان يستحق عليها تعالى اعظم
الشكر واما الاصل الثاني وهو ان اعلى الشكر هو العبادة فالذي يدل على ذلك ان الشكر هو الاعتراف بنعمة
المنعم على ضرب من التعظيم والاجلال وانهى التعظيم والاجلال هو العبادة لذي العزة والجلال لان
العبادة هي غاية الخضوع والتذلل للمعبود على وجه الاجلال وهي ماخوذة من قول العرب طريق معبد
اي مذلل لكثرة المشي فيه فثبت الاصل الثاني وهو ان المنعم بها يستحق العبادة وبثبوته يثبت الاصل الاول
وهو انه تعالى تحق له العبادة واما الاصل الثاني وهو ان كل من تحق له العبادة فهو اله فالذي يدل على
ذلك ان الاله هو من تحق له العبادة بدليل ان العرب لما اعتقدت ان الاصنام يستحق العبادة وصفتها بانها
الهة وهم وان اخطاوا في العبادة فلم يخطوا في تسمية من تحق له العبادة الها لان الاوضاع اللغوية
انما توخذ من لسانهم ويعول فيها على اختيارهم في اوضاعهم فثبت بذلك ان القديم هو الله تعالى
واما الموضع الثاني وهو انه لا ثاني له في الالاهية فالذي يدل على ذلك انه لو كان معه اله ثان لكان
قادرا على اصول النعم وفاعلا لها ولو كان كذلك لوجب ان يكون عالما وغنيا وحيا لانها لا تكون
نعما الا بان يقصد بها وجه الاحسان ولا يعلم انه قصد بها وجه الاحسان الا بان نعلم انه عدل حكيم

ولا نعلم ذلك وثبوته الا بان نعلم انه عالم وغني على ما ياتي بيان ذلك كله ان شاء الله تعالى وكل من هذه
حاله يكون حيا وقد بينا ان المخصص بذلك يجب ان يكون واحدا فثبت انه لا ثاني له في الالهية وبذلك ثبت
الموضع الثالث وامـا الموضع الرابع وهو في ابطال اقوال المخالفين فنحن نذكرها على الاختصار قولا قولا
مع الترتيب الذي ذكرناه في اول الكلام والله الهادي **المقـالة الاولى** وهي مقالة الصفاتية
يدل على ذلك ما قدمناه من انه لا طريق الى ذلك وما لا طريق اليه يجب نفيه وايضا فلو ثبتت هذه المعاني
لم تخل ان تكون قديمة او محدثة فان كانت محدثة لزم ان يكون قبل حدوثها فيما لم يزل غير قادر ولا عالم ولا
حي وذلك محال وان كانت قديمة لزم ان تكون امثالا لله تعالى وذلك محال على ما تقدم بيانه وايضا
فقد وجب ان يكون قادرا عالما حيا فيما لم يزل وكل من وجب ثبوته فيما لم يزل استغنى عن موثر خارج
عن الذات والا لم يكن بان يوثر فيه اولى من ان لا يوثر لفقد الحاجة اليه فبطل قول الصفاتية
واما المقـالة الثانية وهي مقالة الفلاسفة والقائلين بالموجبات فقد بينا ان صانع العالم
لا يجوز ان يكون موجبا وانه يجب ان يكون مختارا وايضا فان ما ذكروه من العقول والافلاك القدما
لا نعلم ضرورة ولا طريق الى اثباتها وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وايضا فلم كان العقل الاول
بان يوجب اولا فلك زحل اولى من ان يوجب فلك القمر واولى من ان يوجب فلك الزهرة او الروح الثاني عشر
وايضا فكيف يصح ان يقال بان بعضها يوجب بعضا وهي قديمة باجمعها فانه ليس بان يكون الموجب موثرا
اولى من ان يكون معلولا او كلها ثابتة فيما لم يزل على سوا ولئن كانت محدثة فلم كانت بان يوجب بعضها
بعضا اولى من ان يكون الاثر موثرا وايضا فاذا كانت حاصلة من قديم موجب وجب حصولها في الازل
ولا يصح القول بحدوثها وايضا فان ما في العالم من الاحكام الذي لا يتاتى مثله من جاهل ولا يتاتى ان
يكون حصل من عالم فكيف يصح قولهم بانها لا تختص بصفة العالم وبلزمهم كثيرا مما يلزم الطبايعية
واما المقـالة الثالثة وهي مقالة الملحدة الباطنية فاول ما يقال لهم ان يقول لهم
انكم منى اوجبتم ان يكون لكل ظاهر باطن سواه من خطاب او دليل او شبهة او مذهب او جدال لم يلزم

ان يجوز

أن تجوّزوا أن يكون مذهبكم باطلاً وكفراً أو شركاً شركاً عند الله لأنكم تقولون هو حق وصواب وهذا ظاهره فما يؤمنكم أن باطنه كفر وإلحاد فإن هذا غير الظاهر الذي أظهرتم وما يؤمنكم أن يكون قولكم إنا أهل الإسلام وأهل الدعوة الصادقة باطن هذا الظاهر الذي أظهرتموه أنكم أهل الكفر وأهل الأقوال الكاذبة الخبيثة وما أنكرتم أن يكون قولكم بإثبات اثنين أحدهما السابق والآخر التالي باطنه أن السابق هو الباري تعالى والتالي هو العالم المحدث فيجب عليكم أن تعتقدوا مذهب أهل الإسلام لأنه باطن ما أظهرتم لكم وهذا في جميع أقوالهم بل كان يلزمهم أن لا يقفوا على غاية تكون هي الحق لأن ما فسروه بباطن وأظهروه فلا بد من باطن لما أظهر من باطن فيؤدي إلى ما لا يعقل وإلى إبطال المعقولات والمحسوسات بل يقال ما أنكرتم أن يكون باطنها جهالات وجهالات ولا يمكن الوقوف على الحق لصاحب هذا المذهب ولا يمكن البلوغ إلى اعتقاد ولا مذهب وكل قول يؤدي إلى هذا فهو أخبث الأقاويل ثم يقال لهم إن ما تذكرونه من السابق والتالي هو مذهب المجوس بلا محالة فإنهم أثبتوا أصلين كما أثبتم وقديمين كما قلتم وكيف تتوهمون الإسلام وأنتم تريدون منه بلا إشكال والذي به يرد على الثنوية والمجوس به يرد على الملاحدة فلا معنى لإفرادهم بذلك هاهنا فإنهم ثنوية مجوس بلا إشكال **وأما المقالة الرابعة** وهي مقالة الطبائعية فاعلم أن القول بالطبع داخل في كل فرقة من هذه الفرق من الفلاسفة والدهرية والملحدة والثنوية والمجوس وما من فرقة منهم إلا ويدخل في قولهم الطبع ويثبتون عليه حدوث الحوادث من الأجسام والأعراض ويقولون بأنه موجب فإذا أبطلنا الطبع كنا قد أبطلنا على جميع هذه الفرق أصول مذاهبهم والذي يبطله وجوه كثيرة منها أن يقول لهم ألستم تشاهدون الحيوانات على اختلاف أجناسها والنبات والأشجار وما فيها من الثمار والأوراق والأزهار وما فيهما من غريب الأحكام وحسن الترتيب واختلاف هيآتها وصورها وألوانها وبهجتها ونباتها وما في خلقة الحيوان الناطق من دقيق الصنعة وفائق الحكمة فهلا استدللتم بذلك على صانع مختار قادر عالم حي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يتعذر عليه فعل ولا يمتنع عليه مراد ولا يخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء يدبر العالم على حسب المصالح الراجعة إلى العالم ويكون متقدماً عليه لأن الفاعل لا

بفعل الا منفردًا وكيف يعقل ان يكون ذلك تأثيرات طبايع لا يمكن الاشارة اليها   ثم المثبتون لها يقولون
بانها موات ليست حية ولا مختارة في تاثيرها وهل يعقل حصول مثل ذلك من الموات او كيف يضاف الى
اسباب موجبة لا تقدر في العقل ثبوتها والمثبت لها ايضا يقول بانها موات ليست حية ولا يعقل حياتها
ولا علمها بالاشيا ولا تدبيرها وكيف تحصل بها هذه التركيبات الحسنة مع انها وهي على وجوه كان يمكن
ان يقع على غيرها ومع انها مطابقة لمنافع الاحيا وكيف يدبرها الطبيعة والاسباب وهي لا تعلم التدبير فيها
وكيف تحكمها وهي لا تدري باحكامها وكيف يقدم شيا ويوخر شيا ويركب شيا على شي ويكون بعضها بالصفرة
وبعضها بالحمرة وبعضها بالسواد وبعضها بالبياض وبعضها بالخضرة ويجعل العين للروية والاذن للسمع والانف
للشم واللسان للكلام والفم لما فيه الطعم والعبرة من المنافع واليدين للبطش والرجلين للمشي وهي مع ذلك لا تميز شيا
عن شي ولا تعلم الاحكام ولا الحكمة ولا تدري بالمقدم من الموخر ولا الموخر من المقدم   ويحصل ايضا عنها اشيا
مختلفة وهي مع ذلك واحدة او اشيا متماثلة وهي مع ذلك متضادة متغايرة ويحصل في الشي امران مختلفان
فكل عاقل لو سمع وصف هذه المقالة ولم يختلط بالجد ولا علم بالخلاف لما قبل عقله ان يكون احد يقول
بذلك الا العاجز ولا يقبل عقله قولها ولا الطبايعية من الملاحدة والدهرية والفلاسفة والثنوية تعالى الله عن
قولهم علوا كبيرا   وهذا الدليل يبطل اقوال جميع هذه الفرق بالموجبات والطبايع والاسباب والمسببات
وعند هذا اضطروا الى ان قالوا الطبيعة حكيمة تقدم المقدم وتوخر الموخر حتى ينتهي التركيب الى الغاية المطلوبة
فعند ذلك يقال لهم انكم غلطتم فان ما هذه حالته هو الفاعل المختار العليم القهار الذي يفعل ما يشا ويختار
ومنها   انا قد علمنا ضرورة ما في العالم من الاحكام فلا يخلو ان يحصل ذلك بفاعل مختار او بموجب فان كان
بفاعل مختار فهو الذي يقوله المسلمون   وان كان موجب من طبيعة او مادة او سبب او علة   قيل لهم فهل هو
واحد او اكثر فان قال واحد قيل فكيف يكون الشي الواحد موجبا لامور مختلفة وكيف يقدم لاجله وجود
بعضها على بعض ومن حق الموجب المقارنة   فهذا يقتضي ان يكون اول وجوده مساوقا للسابق والمسبوق والعقل
يحيل ذلك لانه يودي الى ان يكون اول وجوده في نفسه قبل وجوده في نفسه وهو محال   وان قال هو موجبات

كثيره

كثيرة وطبايع بحسب الجزئيات المختلفة الصور والهيئات قيل له فإن الحوادث والاحكامات حاصلة
على ترتيب فهل تلك العلل والطبايع حاصلة على ترتيب ام لا بل هي حاصلة معًا فإن كانت حاصلة معًا وجب
حصول الحوادث والاحكامات معًا من غير ترتيب ولا تقدم ولا تاخر لانها لا تفارق طبايعها وايضًا فلم
تكن بان تحصل على ترتيبها اولى من ان تحصل على غيره من الترتيب لان موجبها والموثر في ذلك فيها لا يختص
بعض ذلك دون بعض وان قيل بان تلك الطبايع والمواد حاصلة على ترتيب قيل لهم فلم حصلت على ترتيب
باسباب اخرى ام لا فان لم يحتج في ذلك الى موجبات واسباب لم يحتج ما في العالم ايضا مثلها وان احتاجت
الى اسباب اذى ذلك الى ما لا انتاهى وهو محال وايضا فلم يكن الموجب لبعضها بان يوجبه اولى من
ان يوجب غيره ولا سيما على قولهم ان التركيبات حادثة واجزا العالم حاصلة في الازل فان ما اوجب الترتيب
في بعض تلك الاجزا ليس بان يوجب ذلك اولى من ان يوجب الترتيب في اجزا اخرى اذ الكل حاصل فيما لم يزل
على استوا وكل ذلك محال فلم يبق الا ان ذلك كله محتاج الى فاعل مختار يفعل ما يشا ويختار ج ه
ومنها انا قد علمنا ضرورة اختلاف الهيات والصور والاختلاف الواقع بين الما والنار والهوى
والارض مع اشتراكها في الجوهرية والجسمية فلماذا وقع فيها هذا الاختلاف فان كان بذاتها فقد
اشتركت في ذاتها فلتشترك في هيئة واحدة وصورة واحدة والا فاذا كانت ذاتها توجب هذه الصور
المختلفة فلتوجب ذلك في جسم واحد حتى يكون ما وهوا وارضًا وهو محال وان كان اختلافها لشي
خارج عن ذاتها قيل لهم فهل هو موجب او مختار فان قالوا هو موجب من طبيعة او مادة او سبب او
هيولا او غير ذلك قيل لهم فهل هو واحد او اكثر فان قالوا واحد لم يكن بان يوجب بعضها مارًا والاخر
ما اولى من العكس واولى من ان يوجب الشي الواحد بان اما ايضًا هوا او هو محال وان قالوا الموجب
اكثر من واحد بحسبها قيل لهم فهل هي مختلفة او متماثلة فان قالوا متماثلة فكيف حصل منها تاثيرات مختلفة
ولم يكن ما اوجب الما بان يوجبه اولى من ان يوجب النار وما اوجب النار لم يكن بان يوجبها اولى من ان يوجب
الما لانه لا اختصاص هناك لبعضها ببعض ذلك دون بعض وان قالوا هناك اختصاص فلم اختصت العلة
الموجبة للنار بها دون الما ولم اختصت الطبيعة الموجبة للهوى به دون الما والارض فان كان لموجب اخر

احتاج الى ما لا نهاية له ووجود ما لا نهاية له محال وان كان لا لامر بل للاتفاق جاز ان يقع غير هذا الاختصاص
فيكون النار ماء او اختصاصين مختلفين فيكون الماء نارا وهو محال وان قال بان هذه الطبائع مختلفة حصل منها
هذه التأثيرات المختلفة قيل له فلم اختلفت هذه المؤثرات فان كان لا لامر قيل له يجوز ان يختلف ما في العالم
لا لامر كما جوزت في المؤثرات ذلك وان قال لامر قيل فهل هو واحد او اكثر ويعود الكلام مثل ما تقدم
الى ما لا نهاية ويقال لهم ايضا في اختلاف الضار والنافع والاغذية والسموم مثل ما قلنا فيما تقدم سواء
وان قالوا حصل ذلك كله بفاعل مختار قيل لهم فهل هو واحد او اكثر فان قالوا اكثر قيل لهم اذا كان
المؤثر اثنان مختاران فهل هما جسمان او عرضان او لا جسمان ولا عرضان او احدهما جسم او عرض ودون الاخر
فان قال عرضان قيل له نعلم ضرورة ان العرض غير حي ولا قادر فلا يصح منه الفعل وان قال جسمان قيل له حيان
قادران ام لا فان قال لا قيل له نحن نعلم ضرورة ان الجماد لا يقع منه الفعل ولا التأثيرات وان قال حيان
قادران قيل له فنحن نعلم ان اختلاف الماء والنار والنافع والضار وغير ذلك مما في العالم لا يحصل من
الجسم الحي وان احدنا لا يقدر ان يخلق لنفسه منفعة بخلق الاجسام النافعة ولا يضر عدوه بخلق الاجسام الضارة
ولا يتمكن من جوهر واحد يحدثه وان قال احدهما جسم او عرض والاخر ليس كذلك قيل له فالجسم والعرض
لا يقع منه ذلك كما تقدم وان قال هما جميعا غير جسمين ولا عرضين قيل له فهل هما قديمان او محدثان او
غير قديمين ولا محدثين فان قال هما محدثان قيل فمن المعلوم ان المحدث لا بد ان يكون جسما او عرضا ثم يقال
له فيجب ان يحتاج في حدوثه الى محدث او علة ويدور الكلام على ما مضى وان قال هما قديمان قيل له فهل هما
مختلفان في مجرد الذات او متماثلان فان قال هما مختلفان في مجرد الذات بطل قوله انهما معا قديمان
لان قدمهما وجودهما الازلي وذات الوجود هو مجرد ذاتهما لا زائد عليه فاذا كان قدمهما هو مجرد
ذاتهما من غير زائد عليها كانا متماثلين ولم يكونا مختلفين وان قال هما مثلان قيل له فقد ثبت انه لا يجوز
اثبات مثلين فيما لم يزل ابدا وان قال هو فاعل واحد مختار يفعل ما يشاء باختياره ثبت ما قلنا وبطل ما قاله
هؤلاء الجهال **واما المقالة الخامسة** وهي مقالة الثنوية من المانوية والديصانية
والمرقيونية والصابئة وغيرهم فباطلة واحالة في حدوث العالم على ما لا يصح منه الفعل البتة فحيف

بالمثنى

بالشيء العظيم وقد بينا أن النور والظلمة جسمان لجواز التحرك عليهما والانتقال والأجسام محدثة وإن
كانا عرضين فالأعراض محدثة فكيف يصح قولهم إنهما قديمان ويقال هل النور والظلمة ما نحن نشاهده
من النهار والليل وضياء الشمس والقمر والنجوم وما يكون في البيوت الداخلة التي لا تفارقها الأنوار أو هما
أمر آخر من غير هذين الجنسين فإن قالوا إنهما هذان قيل لهم نحن نعلم ضرورة أنهما إما جسمان أو عرضان ولا
يخرجان عن ذلك أبدًا وقد بينا حدوث الأجسام والأعراض وبينا أنها لا توجب ولا تؤثر إلا أن يكون
الأجسام حية قادرة فكيف يصح قولهم إنهما يؤثران وأيضًا فكثير من الخير يكون في الظلمة نحو الاختفاء
من العدو ومن السباع والسلامة بسبب ذلك والهلاك قد يكون في النهار بسبب النور الذي يعين الظالم
على ذويه المظلوم وعليه يدل قول الشاعر ح

وكم لسواد الليل عندي من يد تخبر أن المانوية تكذب
والأشياء المنيرة المشرقة تضر بالبصر ح

والخضراوات التي تضرب إلى السواد تزيد في البصر والسواد في الشعر خير من البياض فيه ويقال لهم يلزمكم
قبح الأمر والنهي في الشاهد لأنا إذا أمرنا الظلمة بالخير كنا قد أمرناها بما لا تقدر عليه وإن أمرنا النور
كنا قد أمرناه بما لا ينفك منه وإن نهيناه عن الشر نهيناه عما لا يقدر عليه وإن نهينا الظلمة عن الشر
نهيناها عما لا يمكنها الانفكاك منه فيجري ذلك مجرى نهينا لمن يهوي من شاهق عن الهبوط وأمرنا له به
ومعلوم خلافه ويقال لهم في امتزاجهما لم امتزجا وقد كانا متباينين فإن قالوا لا لأمر لزم امتزاجهما
في الأزل فيحدث هناك الخير والشر ولزم أن لا يمتزجا فيما لا يزال لأن تضادهما المنع من ذلك عندهم وإن
قالوا بل لثالث فهو هما قيل لهم فقد خرجتم عن التثنية إلى التثليث ويقال لهم هل امتزاجهما خير أم شر
فإن قالوا شر كان الثالث من جنس الظلمة وبطل القاهر وإن قالوا هو خير كان من جنس النور وبطل
الثالث وفيه استحالة امتزاجهما وبطل ما هذوا به في ذلك

وأما المقالة السادسة

وهي مقالة المجوس فإنه يقال لهم إن كان الله جسمًا كما قلتم وجب أن يكون محدثًا وقد بينا قدمه أو لزم أن
تكون الأجسام قديمة وقد بينا حدوثها وإن كان الشيطان قديمًا فقد بينا بطلان قديم ثانٍ ويقال
لهم إن كان الشيطان تولد من فكرة الله أو شكه كان الله على زعمهم تولد الشر لأنه لا أشر من الشيطان

الذي قالوا يتولد الشرور كلها ويقال لهم ان كان المراد بما الفكرة الرديه والشك مما يفعله وجب ان يتولد الشيطان
من فكرتها وايضا فان حدث من فكرة الله هي رديه شر محض يحتاج الى شيطان به وذلك الشيطان الى شيطان
الى ما لا نهاية وذلك محال ويقال لهم ان كان الشيطان حدث عن الله تعالى مع انه شر جاز ان يحدث الله على جميع
الشرور والحيات والعقارب والمضار كلها ولا يحتاج الى الشيطان بحدثها ويقال لهم في حكايتهم الطويله التي ذكروها
في سبب دخول الشيطان العالم ان كان الشيطان يغلب الله ويقهره فلم اصابه القهر وهو شر والشر لا ينفع في الخير
ولا في موجبه وان كان القهر من الشيطان خير فلم يتولد الخير من الشيطان وهلا تولد منه كل خير ويقال لهم هل الذي
والاعضاء من ذاته خير او شر فان كان شرا فقد حدث منه الشر فليحدث منه كل شر من الحيات والعقارب
والامراض والآفات ولا يحتاج الى الشيطان للشرور وان قال من قبل الخير فهو محال لان الذل والهرب من اعظم
الشرور ويتمنى العاقل ان لا يمتحن به ويكرهه ويتفرغه فهل كرالله له شر او خير فان كان خيرا لزمه
ان يكون الذي اصابه شر لان كراهه الشر خير ومحبته شر وان كان شرا وجب ان يكون الذي اخبر او لزم
ما تقدم وجميع ما هذه سبيله خرافات لا يدخل في اذن السامع ولا يصدق بها العاقل **واما المقاله**
السابعه وهي مقاله النصارى فان مذهبهم الذي يذكرونه في نفسه غير معقول وكل ما هذه حاله
لا يجوز اثباته وانما قلنا انه غير معقول لان كونه تعالى جوهرا واحدا يقتضي انه لا ينقسم في ذاته ومعناه
فان الواحد ما لا ينقسم في ذاته كالجوهر الفرد ومعناه كمعنى الانسان فانه لا ينقسم في معناه وان انقسم
في ذاته وكونه ثلثه يقتضي انه ينقسم في ذاته ومعناه وكونه منقسما وغير منقسم معا محال فثبت انه لا يكون
معقولا في نفسه وانما قلنا ان ما هذه حاله لا يجوز اثباته لانه لا يمكن جعله مذهبا ولا يتقرر له ثبوت
والاداء الى اثباته ينفي العلوم الضروريه كلها وكذلك سائر العلوم الاستدلاليه مع تقارب الهها وحلولها
بالبال وكل ذلك محال فاما من قال منهم انها اشخاص او ذوات فقد سالة لا يجوز اثبات قدماء
مع الله تعالى وايضا فان قولهم ان الابن من جوهر ابيه ان عنوا انه قد شاركه بحيث لا فصل بينهما
لم يكن الاب بان يكون ابا اولى من ان يكون الابن ابا ومن ان يكون الابن ابنا اخر كما ولده الاب ثم
تاكنا ثم الى ما لا نهاية له وان قالوا هو من جنسه وبينهما فصل اي بينهما اشتركا في امر

وافترقا

واقنوم فاني من اجل كما ان الانسان وان شارك الفرس والحيوانات فقد فارقها في الانسانية قيل لهم فان
كان كل واحد منهما مركب من جنس وفصل ولم يكن كل واحد منهما بسيطا وانما صار مذهبهم يأبون ذلك
ولا يكن مناسبا ذلك في الباري تعالى اذا قلنا هو شي او حي او قادر او عالم لانه لا جنسية هناك بينه وبين غيره حتى
اذا كان منفصلا عنه كان مركبا من جنس وفصل ويقال لهم اذا جاز ان يتولد الابن من الاب يتولد
الضيا من الشمس ولا يتقدمه بزمان بل يكون ثابتا فيما لم يزل لم يكن بان يتولد عنه اولى من ان يتولد عن الاب
جميع العالم ويكون قديما ولا يحتاج به الى ثابت الابن وان خلقه وفي ذلك قدم العالم وهو خلاف ما في
تسبيحتهم الذي بيده اتقنت العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه وقد ثبتنا ابطال مذهبهم
على قولهم من جوهر ابيه ان يكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل فاما قول من قال ان الاقانيم صفات
فيقال لهم يلزمكم اثبات الهة اربعة لان الاقانيم الثلثة اذا كانت ثلث صفات فلا بد لها من موصوفات
ثلثة على قولكم وذات الله جوهر رابع ويكون قولهم في المسيح اقنوما ان يكون صفة واذا قالوا اقنوم من
اقنوم ان يكون صفة من صفة ويقال لهم على قولهم انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم ان معناه انه ذات واحدة
عالمة حية او ذات عاقلة لنفسها او ذاتها معقولة له ان كان هكذا قولكم فالهدية ذات واحدة وهو خلاف
ما في تسبيحة امانتكم التي اجتمع عليها اوائلكم بعد ما دار بينهم وبين اريوس الخلاف وكذلك يسقط قول من
وفوريس لما قال ان الاب احدث الابن وفوض اليه خلق العالم فانه لم يصح عليه تسمية الابن ذاتا اخرى
متقنة للعالم بل يجب ذلك في التسبيحة نومن بالله الواحد الاب مالك كل شي صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب
الواحد يسوع المسيح الذي ولد من ابيه قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه
الذي بيده اتقنت العوالم كلها وخلق كل شي الذي من اجلنا معشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السما
وتجسد من روح القدس وصار انسانا وحبل به وولد والم وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلثة ايام وصعد
الى السما وجلس عن يمين الله وهو مستعد للمجي تارة اخرى للفصل بين الاموات والاحيا ونومن بروح القدس
روح محييه الذي خرج من ابيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية سليحية
جاثليقية وبقيامة ابداننا وبالحياة الدائمة الى ابد الابدين فان هذا فيه ان الابن ذات غير الاب

وانها نزلت وصعدت دون الاب وانما الزموا هذه التسبحة على قوله ان الابن كونا زمانيا وليس
بازلي ولم يقل احد منهم ان الابن صفة لذات الباري   واما قولهم بالاتحاد فانه لا يعقل له معنى غير
انه يقال لهم ان كنتم تقولون ان الابن وحده اتحد بعيسى دون الاب على معنى الممازجة والمشابكة ما يعقل من
المخالطة لذات عيسى فلا يصح ذلك الا والاب ذات والابن غيره ليكون ممازجا لعيسى عليه السلم   ثم ذلك ايضا
محال لان الابن الذي هو العلم كيف يصير في جسم عيسى وهو علم الاب فانه يستحيل ان يكون علم الذات ممازجا لجسم
سواها ومع انه علم لها كما يستحيل ان يكون زيد ببغداد وعلمه بالبصرة   واما قولهم ان الاتحاد كالنقش
للفص والحاد صورة الوجه بالمراة فانه لا يصح لانه لا يعقل منه في الكلمة الا ان معناها اتحد بعيسى وهو العلم
بها وهذا تشارك فيه سائر الانبيا وغيرهم من البشر   فان معنى الاب والابن وروح القدس قد ثبت في نفوسهم
وانتقش في قلوبهم فلتكن الاقانيم الثلثة متحدة بالمسيح وبسائر الناس   فان كانت الافعال الالاهية من احيا
الموتى وغيرها ظهرت من عيسى لذلك فلتظهر من سائر الناس   وقد علمنا ان العلم بمعاني الاقانيم الثلثة لا يكون
قدرة على اختراع الاجسام   فان قالوا معنى الاتحاد الكلمة انه تجلى بمثلها   قلنا اذا كانت الكلمة هو علم
الاب فلم لم يحصل له جميع علم الاب وهذا محال لان في الانجيل ما يشهد بخلافه لانه يحكي ان المسيح
سئل عن القيامة فقال ان هذا لا يعرفه الملئكة ولا الابن وانما يعرفه الاب وحده فبين انه لا يعلم جميع
ما علمه الاب وان كان علم بعض ما علم الاب وغيره من الانبيا علم ذلك فيجب ان يكون الابن اتحد بهم
وعلى ان العلم بالاشيا لا يكون قدرة على الافعال الالهية   وان قالوا معنى ذلك ان الكلمة ظهرت عليهم
لظهور المعجزات ويكون الابن متحدا بهم   وهذا الاليق بما في التسبحة المقدمة من اختصاص عيسى بذلك
وانه تجسد من روح القدس   وليس ظهور الافعال الالهية على يد عيسى باعظم من ظهورها على يد موسى فان ذلك
ان دل على انه فاعل لها وانه الابن دل ذلك في موسى وعلى غيره من الانبيا فبطل قولهم ظهرت منه الافعال الالهية
قديم ومحدث   ويقال للنسطورية على
والانسانية فوجب ان يكون جوهرا من جوهرين او يكون جوهرا
قولهم ان المسيح جوهران اقنومان ان كان الجوهران قديمين كانوا قد اثبتوا اربعة احدها ناسوت المسيح
وان كانا محدثين كانوا قد عبدوا المحدث وهو المسيح وعندهم انه ازلي وان له اله ازلي وان كان

احدها

احدهما قديم والاخر محدث فقد عبدوا المحدث لانهم يعبدون المسيح وهو عندهم محدث على هذا القول
ويقال لليعقوبية على ان المسيح جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي ان كانا على
حالتيهما لم يبطل اللاهوت الناسوت فهذا قول النسطورية ولا معنى للاختلاف والتنازع وقد بينا بطلانه
وان كان كل واحد من اللاهوت والناسوت قد ابطل صاحبه لزم ان يبطل الاب وان يكون المسيح لا قديما
ولا محدثا ولا الها ولا غير اله وان قالوا ابطل اللاهوت الناسوت قيل لهم فناسوت المسيح على ما كان
عليه لم يزل عن حالته اصلا وان قالوا ابطل الناسوت اللاهوت قلنا فكان يبطل الاب وهذا الابن وكيف يبطل
المحدث القديم ويقال للملكانية في قولهم ان المسيح جوهران اقنوم واحد من حيث وقع الاتحاد بالانسان
الكلي يلزمكم ان يكون المسيح جوهرا واحدا لان جوهر الابن اتحد بالانسان الكلي لا الجزئي وهو عيسى فاذا لم يكن
المسيح اقنومين فلا يكون جوهرين فعلى هذه الطريقة يجري الكلام عليهم فتبين بذلك الموضع الرابع وهو
في ابطال اقوال المخالفين وبه تم الباب والله الهادي وبذلك تم الكلام في القسم الاول من اقسام اصول الدين
وهو التوحيد ●

القسم الثاني من اصول الدين العدل

والكلام فيه يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في حقيقة العدل وثانيها الكلام في قسمة
العدل وثالثها الكلام في ترتيب ابوابه ورابعها الكلام في كل واحد منها اما الموضع
الاول وهو في حقيقة العدل فالعدل يستعمل باربعة اوضاع وضع اللغة والعرف في اللغة وفي اصطلاح
المتكلمين وعرف الشرع اما في وضع اللغة فهو مصدر عدل وهو الانصاف الغير بفعل ما يجب له او
يستحق عليه او بترك ما لا يستحق عليه مع القدرة على ذلك واما في عرف اللغة فهو الفاعل له المكثر
من فعله يقال فلان عدل اذا اكثر من فعل العدل كما يقال هو رضا اذا اكثر من فعل الرضا وفلان صوم
اذا اكثر من فعل الصوم قال الشاعر فهم رضا وهم عدل ● واما العدل في اصطلاح المتكلمين
فهو يستعمل في معنيين احدهما الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب في الحكمة وافعاله كلها حسنة وهذا
لا يصح في غير الله تعالى فانه العدل وحده لا شريك له والمعنى الثاني هو الاعتقاد والقول بعدله
تعالى ولهذا يقال فلان عدلي اي يقول ويعتقد في الله ذلك ويقال هذه ابواب العدل اي الابواب التي

يظهر فيها الدلالات على عدله تعالى وحكمته. وأما العدل في عرف الشرع فهو الذي يظهر منه خصال الإيمان ولا يعرف بارتكاب كبيرة بفعل ولا ترك ولا ما يكون قدحاً في جانبه فهذا هو الموضع الأول.

وأما الموضع الثاني وهو في قسمة العدل بالمعنى الثاني عند المتكلمين فهو على ضربين إثبات ونفي. أما الإثبات فهو أنه تعالى عدل حكيم يفعل الحسن وينهى عن القبيح ويهدي إلى الرشد ويقضي بالحق ويقدّر الحسن ويريد الطاعات ويكره المعاصي ويكلف عباده ما يطيقون ويلطف لهم ويبين ويثيب ويمكن ويقدّر الأرزاق والآجال والأعمار وينصف المظلوم ويقبل الأعذار ويعوض على المضار وغير ذلك من مسائل الإثبات. وأما النفي فهو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب في الحكمة ولا يجبر العباد على ما يفعلون ولا يكلفهم ما لا يطيقون ولا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا ينسبه إلا بعمله ولا يريد المعاصي ولا يحبها ولا يشاؤها ولا يأمر بها ولا ينهى عن الطاعات ولا يكرهها ولا يبغضها ولا يسخطها ولا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون فهذا في الموضع الثاني.

وأما الموضع الثالث وهو في ترتيب أبوابه فاعلم أنه ينبغي تقديم الكلام في القبح والحسن ومعناهما وحكمهما ثم يبين أنه تعالى قادر على فعل القبيح فإنه لا يمكن العلم بأنه تعالى لا يفعل القبيح إلا بعد العلم بمعنى القبيح وأنه يقدر عليه ثم يبين أنه تعالى لا يفعل القبيح. وشيوخنا يقدمون القول بأن فعل العبد منه ثم يثنون بأنه تعالى لا يفعل القبيح قالوا لأنه لا يتم العلم بأنه لا يفعل القبيح إلا بالقياس على أفعال العباد ومنهم من قال يمكن العلم بذلك قبل الدلالة على أن أفعال العباد منهم والصحيح أن العلم بأن فعل العبد منه هو علم ضروري ونحن نبدأ في هذا الكتاب من أبواب العدل بأنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب في الحكمة وأفعاله كلها حسنة ثم نتكلم في أفعال العباد وما يتعلق به المخالف فيها من القضاء والقدر والهدى والضلال ثم نتكلم في الإرادات ثم في التكليف ونذكر فيه تكليف ما لا يطاق وأنه لا يثيب أحداً إلا بعمله ثم نتكلم في المصالح وما يدخل فيها من الأعواض وهو آخر أبواب العدل ومن الله تعالى التوفيق والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل فهذا الموضع الثالث. وأما الموضع الرابع وهو الكلام في كل واحد منها فنحن نتكلم فيها على الترتيب الذي ذكرناه أولاً وبالله التوفيق

الكلام في أن الله تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح وأفعاله كلها حسنة

اعلم أن الكلام

في ذلك يقع في خمسة مواضع أحدها الكلام في بيان معنى القبيح والحسن والواجب والمندوب والمباح والمكروه
وثانيها في أن أفعال العباد لا تخلو عن هذه الأنواع وثالثها الكلام في أن الأفعال ما لو فعله تعالى كان قبيحا
ورابعها في أنه تعالى قادر على فعل القبيح وخامسها أنه تعالى لا يفعله بل جميع أفعاله كلها حسنة أما الموضع
الأول وهو في بيان معنى القبيح والحسن وما يدخل تحته من الأقسام أما القبيح فهو ما ليس للقادر عليه المتمكن
من الاحتراز منه أن يفعله وإذا فعله استحق الذم وذكرنا المتمكن احترازا ممن لا عقل له فإنه لا يقال ليس له
أن يفعل ما هو من جنس الظلم الواقع من العاقل ولو فعله لا يقال يستحق الذم لما لم يكن متمكنا من الاحتراز منه
لما لم يكن عالما بقبحه ولا متمكنا من العلم بقبحه ولا لأنه لو كان كذلك لكان له تأثير في ذلك ه
وأما الحسن فهو ما للمتمكن من الاحتراز منه أن يفعله وإذا فعله لم يستحق الذم على فعله وأما
الواجب فهو ما ليس للقادر عليه الإخلال به على بعض الوجوه وإذا أخل به استحق الذم على بعض الوجوه وأما
المندوب فهو الذي عرف فاعله أو دل على حسنه واستحقاق المدح على فعله وأنه لا يستحق الذم على تركه ه
وأما المباح فهو الذي عرف فاعله أو دل على حسنه ولا يترجح فعله على تركه ولا تركه على فعله وربما
يحمل أن لا يحتاج إلى الاحتراز قاصدا به وجه الله
في على الإطلاق احترازا من ترك مطالبة الغريم قاصدا به وجه الله وأما المكروه فهو الذي عرف
بذلك لأنه إذا قصد فليس بمباح بل هو داخل في حد المندوب وأما الموضع الثاني
فاعله أو دل على أن تركه أولى من فعله ولا يستحق بفعله الذم فثبت الموضع الأول
وهو في قسمة الأفعال إلى ما ذكرناه فاعلم أن الأفعال لا تخلو أن يكون لها صفة زائدة على حدوثها
أولا أن لم يكن ولا حكم لها كالفعل اليسير الواقع من الساهي والنائم ومن لا عقل له وإن كان لها صفة زائدة
على ذلك فلا تخلو أن يكون للمتمكن أن يفعله أولا فإن لم يكن له ذلك فهو القبيح كالظلم والكذب من العقليات
والزنا وشرب الخمر من الشرعيات وإن كان له أن يفعله فلا تخلو أن يكون له الإخلال به أولا أن لم يكن له
ذلك فهو الواجب كقضاء الدين ورد الوديعة من العقليات وكالصلوة والصيام من الشرعيات وإن كان
له الإخلال به فلا تخلو أن يترجح فعله على تركه أو تركه على فعله أو لا يترجح أحدهما على الآخر فالأول
المندوبات كالتفضل من العقليات والنوافل من الشرعيات والثاني المكروه كالأكل بالشمال من
الشرعيات لأنه مكروه في العقل والثالث المباح كالأكل والشرب وغير ذلك فثبت الموضع الثاني ه

وأما الموضع الثالث وهو أن في الأفعال ما لو فعله تعالى لكان قبيحا فالذي يدل على ذلك أن الأفعال
تقبح لوجوه تقع عليها وكل ما هذه حاله يجب أن يقبح من كل فاعل يفعله على ذلك الوجه وهذه الدلالة مبنية
على أصلين أما الأصل الأول وهو أن الأفعال ما لو فعله تعالى يقبح لوجوه تقع عليها فالكلام منه يقع
في موضعين أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب
إليه المخالف أما الموضع الأول فمذهبنا أن الأفعال تقبح لوجوه تقع عليها وهذا هو قول العدلية من
الزيدية والمعتزلة إلا ما ذهب إليه البغدادية من أنها تقبح لعينها وجنسها أو الإخشيدية أنها تقبح بالإرادة
وذهبت المجبرة من الأشعرية والكلابية والكرامية إلى أن الأفعال إنما تقبح بالنهي ممن هو أعلى رتبة وقال بعضهم
لعدم الإذن من الله تعالى وربما قالوا لكونه مملوكا ومربوبا وصرحت الأشعرية بنفي القبح عن العقل وذهب
المتأخرون منهم إلى مثل ما يذهب إليه الفلاسفة من أن القبح من قبيل المشهورات والمقبولات والمخيلات التي
يؤثرها نفور النفس ورقة الطبع والانقباض عن المضار والإلف والعادة من حال الصغر إلى الكبر مما استعمله
الناس لمصالحهم وأعظم من دبّر هذه المقالة عليهم محمد بن محمد الغزالي وقد روي أنه تاب ورجع إلى مذهب العدلية
والله أعلم وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف
فإذا أردنا إيضاح ذلك دللنا على موضعين أحدهما أن القبح ثابت في الأفعال بقضية العقل لا بالإلف والعادة
والثاني أنه إنما ثبت فيها لوجوه تقع عليها الأفعال أما الموضع الأول وهو أن القبح ثابت بقضية العقل
في الأفعال فالذي يدل على ذلك أن العقلاء يعلمون بضرورة العقل التفرقة بين من أقدم على الظلم والكذب والعبث
والجهل وتكليف ما لا يطاق كتكليف الإنسان أن يخلق مثل نفسه أو على تكليف ما لا يعلم كتكليف الأعمى نقط
المصاحف والجاهل بالكتابة لحسنه أو على الإضرار بالغير وبين من أحسن إلى الغير وهدى الأعمى وأدى الأمانة
وشكر الآباء تفرقة ظاهرة ضرورية كما يفرقون بين القليل والكثير وبين زيد وعمرو بالمشاهدة وليس التفرقة
راجعة إلى أن الأول لم يكن له الإقدام على ما فعل دون الثاني وأن الثاني له الإقدام على ما فعل دون الأول ولا
يشكون في ذلك كما لا يشكون في المشاهدات والبديهيات ولو شكك أحد أن قتل الطفل أو

لطم

قطع يد الانسان نفسه او فعله لما لا غرض له فيه ليتناول شرب الماء البارد لعده العقلاء خارجًا عن قضية
العقل وحاكمًا بالجهل وكذلك نجدهم يفرقون بين قطع الواحد منا يده مخافة ان تسري فيها الجراحة فتودي الى
هلاكه وبين قطعها لا لغرض وكما يفرقون بين الفعلين يفرقون بين الفاعلين في ان احدهما مصيب دون
الاخر وان الفعلين كان احدهما ينبغي ان يفعل بخلاف الاخر مع اشتراكهما في انهما منفوران وفي رقه
للطبع والانفس عنهما فلا يجوز ان يكون لذلك تأثير ولهذا الواجب يا مجبر ان امه تدين بقضيه
عقولها ولا تفرق بين من احسن اليها واساء اليها ولا بين من فعل الفعل لغرض وبين من فعله لغير غرض وانها
اصطلحت على ذلك واعتادته لبادر العقلاء الى تكذيبه من غير توقف في امره فثبت بذلك الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو ان الافعال انما تقبح لوجوه تقع عليها فالذي يدل على ذلك انا متى علمنا
في الفعل انه ظلم او كذب او تكليف لما لا يطاق او لما لا يعلم او اضرار بالنفس او جهل وذم للفاعل
على ما لا يتعلق له به علمنا قبح ذلك وان فقد كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ومتى لم نعلم ذلك لم نعلم
قبحه وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك فلو كان يقبح لغير ذلك ما صح فيه هذه القضية ولهذا
نجد من لا يعرف الشرائع كالملاحدة والبراهمة يعلمون قبح الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق وان لم
يعلموا النهي ولا الاذن ولا انبياء الشرائع ولا يفرقون بين ذلك وبين بيع درهم بدرهمين وشرب الخمر وغير ذلك
من القبائح الشرعية فلولا ان قبح ذلك غير موقوف على النهي ولا على الشرائع ما صح فيه هذه القضية ويزيده
بيانًا انه لو عرض للانسان شبهة او شك في الشريعة لم يزل عنه ذلك العلم بقبح الظلم وان زال العلم
بقبح الزنا وشرب الخمر فبان ان قبح ذلك غير معلوم بالشرع وايضًا فلو لم يتقدم لنا العلم بقبح الافعال
في العقل لم نعلم القبح بالسمع لان الله تعالى اذا اخبرنا ان الكذب قبيح وان الظلم قبيح لم نفهم معنى القبح لانه
لم يتقدم لنا العلم بمعناه في العقل فكان يجب ان لا نعلم بالعقل انه تعالى لا يفعل القبيح لانا لا نعلم بالعقل
معنى القبيح ومتى لم نعلم ذلك جوزنا عليه الكذب والامر بما فيه معنى الظلم ومعنى الكذب والتلبيس والتعمية
والنهي عما فيه معنى الحسن ولا نعلم ان ما امر به حسن ولا ان ما نهى عنه قبيح فالقول بان القبح بالشرع يعود
على اصل القبح المعلوم بالشرع بالنقض والابطال وكل قول يثبت حكمًا لذاته يعود على اصل ثبوتها بالنقض

والابطال فهو باطل وايضا فان تجنبه عن قبح الفعل او نهيه عنه ان اقتضى القبح لمجرده وجب حكمنا
بان للتفضل قبح والنهي عن شكر النعمة ورد الوديعة ان يقتضي قبح ذلك وذلك محال ولان اقتضاه لامر زائد
على ذاته لم يخل ان يكون له تعلق به لجواز ان يكون ما تعلق به لحسن والنهي قبيحا او لا يكون له به تعلق لجواز كونه تعالى
مالكا ورازقا او كوننا مربوبين او ما اشبه ذلك فان كان للاول لزم ما ذكرناه اولا اذ اقترنت به الارادة
وان كان للثاني لم يكن بان يوجب القبح اولى من ان يقتضي وجوب ما نهي عنه او حسن نفيه وايضا فانا نقول
لهم ابالعقل علمتم ان الخالق المنعم تجب طاعته ام بالشرع فان قالوا بالعقل قيل فقد علمتم حكم الفعل بالعقل
وان قالوا بالشرع قيل لهم لمجرد دلالة النهي او بقرينة ويلزمهم ما تقدم اولا فان قيل لو كان لا يعلم القبح
بالنهي من الله تعالى لوجب ان يعلم قبح الزنا وشرب الخمر من لا يعلم النهي وذلك محال قلنا هذا لا يلزم لان
قبح الفعل ليس هو الوجه المؤثر في قبحه فانه يستحيل ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه وما به يعلم قبح الفعل ليس هو ما
به يعلم وجه قبحه ولهذا انا نعلم قبح الظلم ضرورة ولا نعلم الوجه الذي يؤثر في قبحه ضرورة وانما
نعلمه بدلالة فاذا ثبت ذلك قلنا انا لا نعلم قبح الزنا وشرب الخمر الا بدلالة شرعية وهي نهي الله تعالى عنه
لانه لا ينهى الا عن القبيح لان النهي عن الحسن قبيح وهو تعالى لا يفعله فاذا علمنا قبحه علمنا بالعقول انه لو لم يختص
بوجه القبح لما قبح ولو لم يكن قبيحا لما نهى الله عنه فيعلم انه قد اختص بوجه القبح وسواء علمنا بعين وجه
القبح ام لا وان كانت الدلالة قد دلت على انه انما قبح لكونه مفسدة فالطريق الى العلم بالقبح احد امرين
اما احدهما فهو العلم بوجه القبح وهذا في القبائح العقلية من الظلم والكذب وغيرهما فانا لا نعلم القبح
في هذه الافعال حتى نعلم الوجوه المقتضية له فهي كاشفة عن القبح ومؤثرة فيه فهو من دلالة المؤثر على اثره
واما الثاني فليس هو المؤثر فيه بل ما هو فرع على كونه قبيحا وهذا كالنهي من الحكيم الذي لا يجوز
ان ينهى الا عن القبيح فانه يدلنا على قبح ما نهى عنه وذلك تبع لقبحه ولولا قبحه ما نهى عنه اصلا فقد بان لك
بعد ما ذكره المجبرة في ذلك والله الهادي فان قيل ان يكون الفعل ظلما انما يقبح منا لحاجتنا فاما
القديم تعالى فهو مالك العباد فلا يقبح منه فعل اصلا قلنا ان اردت انه لا يقبح منه شيء انه لا يفعل ما يختص
بوجه القبح فلا يقبح منه شيء لذلك فهو صحيح وان اردت انه لو فعل الجهل او عذب من لا يستحق التعذيب

لم يكن قبيحاً منه تعالى وذلك لا يصح لما بيناه أن القبيح لا يتغير قبحه بالفاعل ولهذا لو أن الأعظم قدراً والأشرف عند الناس متى وقع منه ما يقبح من أصاغر الناس كان أعظم في باب القبح وأكثر حتى أنه يكثر منه ما يصغر من غيره فالله تعالى إذا كان أعلم العالمين وأغنى الأغنياء وجب أن يكون الظلم أعظم قبحاً منه تعالى فثبت بذلك الموضع الثاني وبه ثبت الأصل الأول وهو أن الأفعال تقبح لوجوه تقع عليها وأما الأصل الثاني وهو أن كل ما هذه حاله يجب أن يقبح من كل فاعل فعله على ذلك الوجه فالكلام منه يقع في موضعين أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف أما الموضع الأول فمذهبنا أن الظلم لو وقع من الله تعالى لقبح منه ذلك وذهبت المجبرة إلى أنه لا يقبح منه وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف فالذي يدل على ذلك أن وجه القبح مع القبيح جارٍ مجرى العلة مع المعلول فكما لا يجوز ثبوت العلة بدون معلولها كذلك لا يجوز ثبوت وجه القبح من دون القبح لأن ذلك يعود على ثبوت القبح لأجل ذلك الوجه بالنقض والإبطال فلو وقع الفعل منه تعالى على وجه من الوجوه المقتضية للقبح كالظلم والكذب وغيرهما لوجب أن يكون قبيحاً وأما الموضع الرابع وهو أنه تعالى قادر على فعل القبيح فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والثالث في بيان شبه المخالفين والجواب عنها أما الموضع الأول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا أنه تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وذهب النظام والجاحظ وأبو علي الأسواري إلى أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل القبيح وذهبت المجبرة إلى أن الله تعالى لا يقدر على التفرد بالقبيح وإنما يقدر على إحداثه عند اكتساب العبد له فثبت الموضع الأول وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه فالذي يدل على ذلك وجوه أحدها أنه تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات والقبيح من جملة أجناس المقدورات على ما تقدم الوجه الثاني أنه تعالى قادر على أن يقول العالم ليس بقديم وإذا قدر على ذلك قدر على أن يقول العالم قديم وإذا قدر عليه كان قادراً على القبيح وهذه الدلالة مبنية على ثلاثة أصول أما الأصل الأول وهو أنه قادر على أن يقول العالم ليس بقديم فالذي يدل على ذلك أنه صدق وحسن وهو تعالى قادر عند الجميع على الحسن وأما الأصل

الثاني وهو انه اذا قدر على ذلك قدر على ان يقول العالم قديم فالذي يدل على ذلك ان قوله العالم قديم لا يحتاج
في وجوده الى لفظة ليس ولهذا يصح منا الجاحد ذلك من دون لفظة ليس وهو تعالى اقدر واقهر وكونه تعالى قادرا
ليس بموقوف على لفظة ليس لانه ثابت في الازل ولفظة ليس من قبيل المحدثات واذا كان كذلك جاز افراد
ذلك عن لفظة ليس والاعادة ذلك على كونه قادرا بالنقض والابطال فثبت الاصل الثاني واما الاصل الثالث
وهو انه تعالى اذا قدر على ذلك كان قادرا على القبيح فالذي يدل على ذلك ان قوله العالم قديم كذب لانه خبر
عن الشي لا على ما هو به لما ثبت انه محدث وكل ذلك قبيح لما ناتي بيانه فثبت بذلك الوجه الثاني الوجه
الثالث انه تعالى قادر على تعذيب العاصي قبل التوبة واذا قدر على ذلك قدر على تعذيبه بعد التوبة واذا
قدر على ذلك كان قادرا على القبيح وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول فالذي
يدل عليه انه فعل حسن وهو تعالى قادر على كل فعل حسن واما الاصل الثاني وهو انه اذا قدر على ذلك قدر
على تعذيب التائب بعد التوبة فالذي يدل على ذلك ان توبته لا تخرج القديم من كونه قادرا لما ثبت من انه قادر
في جميع الاحوال ولما ثبت ان الاعتذار لا يخرجنا عن كوننا قادرين على تعذيب المسي الينا وهو جار مجرى
التوبة وقد ثبت ان توبته لا تصير التعذيب مستحيلا في نفسه والا لزم في الاعتذار الينا مثل ذلك ولان
الفاعل لا تاثير له في استحالة الشي في نفسه ولا صحة ذلك فان لم يكن الفعل مستحيلا في نفسه وكان تعالى قادرا
عليه ثبت انه قادر على ذلك الفعل واما الاصل الثالث وهو انه اذا كان قادرا على تعذيب التائب كان قادرا
على القبيح فالذي يدل على ذلك ان تعذيب التائب ظلم والظلم قبيح على ما ياتي بيانه ان شا الله تعالى واما
الموضع الثالث وهو في بيان حجج المخالفين والجواب عنها **فاحتج النظام** لقوله بانه تعالى لو قدر
على فعل القبيح لصح منه ايجاده ولو صح منه ايجاده ثم قدرنا وقوعه منه لدل على جهله وحاجته وفي ذلك
بطلان كونه غنيا واثبات لقدرته على ما يدل على جهله وحاجته والمدلول مستحيل عليه تعالى فيجب ان
يستحيل قدرته على القبيح الدال على الجهل والحاجة **والجواب** عن ذلك ان هذه الشبهة قد
اختلف الناس في الجواب عنها وذكرنا افاضل جوابات العلما عن ذلك في كتابنا الموسوم بكتاب التكميل وميزنا
هناك بين الصحيح والسقيم والذي يصح من الجواب في ذلك هو ان الدليل قد دل على انه تعالى قادر على فعل القبيح

وهو ما تقدم وهذه الشبهة لا تقدح في شيء من اركان الدليل فانه تعالى يصح منه الحادث على معنى ان العقل يقضي
بفطرته بانه لا يستحيل الحادث منه لا لامر راجع الى المقدور ولا لامر راجع الى القادر اما المقدور
فلانه لو استحال وجوده في نفسه لاستحال منا الحادث واما من جهة القادر فلانا قد بينا انه ذات يجوز
للعقل وجود الافعال منها على حد يجب تقدمه على فعله والذي يدل على الجهل والحاجة انما هو وقوع القبيح
لا عدمه وقد بينا انه لا يقع منه القبيح فلا دليل يدل على جهله وحاجته وهو تعالى لا يوصف بانه قادر على ما يدل
على جهله وحاجته لانه تعالى قادر على القبيح قبل فعله فاما القبائح الموجودة التي هي دلالة على الجهل
والحاجة فلا يصح القدرة عليها في حال وجودها لان ايجاد الموجود محال فلم يكن قادرا على ما يدل على
جهله وحاجته فبطل بذلك ما اورده النظام والله الهادي وبه تم الموضع الثالث وبه تم الموضع الرابع
وهو انه تعالى قادر على فعل القبيح واما الموضع الخامس وهو انه تعالى لا يفعل القبيح بل جميع افعاله كلها
حسنة فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انه لا يفعل القبيح والثاني ان افعاله كلها حسنة اما الموضع
الاول وهو انه تعالى لا يفعل القبيح فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا انه
تعالى لا يفعل القبيح وذهبت المجبرة الى ان كل قبيح في العالم فهو من الله تعالى واما الموضع الثاني وهو في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم
باستغنائه عنه وكل من هذه حاله فانه لا يفعل القبيح وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل
الاول فالذي يدل عليه انا قد بينا انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه غني عن كل شيء وقد ثبت ان القبائح
من جملة المعلومات فيجب ان يعلمها وذاته تعالى من اجل المعلومات فيجب ان يعلمها على ما هي عليه فثبت بذلك
الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو ان كل من هذه حاله فانه لا يفعل القبيح فالذي يدل على ذلك وجهان
احدهما انه قد خلص صارفه عنه وفقد داعيه اليه وكل من هذه حاله فانه لا يفعله وهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه ان علمه بقبحه يصرفه عن فعله ويقتضي ان لا داعي له اليه من
جهة الحكمة وعلمه بانه غير محتاج اليه يقتضي ان لا داعي له اليه من جهة الحاجة فثبت الاصل الاول واما الاصل

الثاني وهو أن كل من هذه حاله لا يفعله فالذي يدل على ذلك أنه لو وقع منه مع كونه عالما وذا صارف وخاليا عن
الداعي لخرج عن كونه مقدورا له ومتعلقا به لأن العالم بما يفعله متى ترجح صارفه على داعيه أو لم يكن له مع ذلك
داع إليه فإنه لا يقع منه ما صرفه الصارف عنه وإلا لم يكن فرق بين ما هو مقدور وما ليس بمقدور ألا ترى
أن ألواننا وصورنا لما حصلت مع فقد دواعينا إليها وحصول الصوارف عنها علمنا بذلك أنها ليست بمقدورة
لنا وميزنا بينها وبين سائر أفعالنا من حركاتنا وسكناتنا وهذا بخلاف من ليس بعالم بما يفعله فإنه قد يوجد
مع فقد الداعي إلى الفعل وربما يوجد منه ما يكرهه لو كان عالما فثبت الوجه الأول الوجه الثاني
أن الواحد منا إذا خير بين الصدق والكذب وقيل له إن صدقت أعطيناك درهما وإن كذبت أعطيناك درهما فإنه
لا يختار الكذب في هذه الصورة وإنما لم يختره لعلمه بقبحه وعلمه باستغنائه عنه وقد شاركه الباري تعالى
في ذلك وزاد عليه فيجب أن نشاركه في أنه لا يفعل القبيح وهذه الدلالة مبنية على أربعة أصول أما الأصل
الأول وهو أن الواحد منا إذا قيل له إن صدقت أعطيناك درهما وإن كذبت أعطيناك درهما فإنه لا يختار الكذب
في هذه الصورة فذلك معلوم ضرورة فإن العقلاء يعلمون استمرار اختياره للصدق على الكذب في هذه الصورة
وإن علمه بقبحه يصرفه عن فعله كما أن علمه بالضرر في الفعل يصرفه عن فعله ولهذا اشترك العقلاء في العلم بذلك
من غير تعاطي للنظر والاستدلال وأما الأصل الثاني وهو أنه إنما لم يختر الكذب في هذه الصورة لعلمه
بقبحه وعلمه باستغنائه عن الكذب فالذي يدل على ذلك أن الحكم الذي هو الامتناع من الكذب يثبت بثبوت ما
ذكرنا من العلم بالقبح والاستغناء وينتفي بانتفائه وليس هناك ما يتعلق الحكم به أولى ولهذا لو جوزنا بأن يكون
صبيا أو مجنونا فإنه يجوز أن يقع منه الكذب ولو لم يعلم استغناءه عن الكذب بأن يقال إن صدقت أعطيناك
درهما وإن كذبت أعطيناك دينارا فإنه يمكن أن يختار الكذب لحاجته إليه في الزيادة فلو كان هناك أمر زائد
على ما ذكرنا لم يجز أن يكون غير متعلق به إلا ولا يكون بأن يمتنع من الكذب وإيثار الصدق أولى من العكس لفقد المخصص
وذلك محال فلم يبق إلا أن يكون امتناعه من الكذب لأمر له به تعلق وليس ذلك إلا ما ذكرنا لأنه قد استوى حاله من
الكذب والصدق في باب المنافع ودفع المضار وفي كل وجه من الوجوه فإن ذلك يستمر ممن لا يعلم العقاب ومضرته
فلم يبق إلا أن ذلك لعلمه بقبحه وباستغنائه عنه وأما الأصل الثالث وهو أنه تعالى قد شاركه في ذلك وزاد عليه

فصل

فقد تقدم انه عالم بجميع المعلومات بخلاف العباد. واما الاصل الرابع وهو انه اذا شاركنا في ذلك وجب ان لا يفعل القبيح فالذي يدل على ذلك ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم والا عاد على اصل التعليل بالنقض والابطال. فاذا كانت العلة قد حصلت فيه تعالى على ابلغ الوجوه وجب ان لا يفعل القبيح. فان قيل فان صح ما ذكرتموه وجب اذا كان تعالى مستغنيا عن الحسن ان لا يفعله لفقد داعيه اليه. قلنا انه تعالى وان لم يكن له اليه داعي الحاجة فله اليه داعي الحكمة وهو علمه بكونه حسنا واحسانا وحكمة وصوابا بخلاف القبيح فان علمه بقبحه يصرفه عن فعله وعلمه بغناه عنه يقتضي ان لا داعي له اليه فبان الفرق بين الامرين والله الهادي. وايضا فلو جاز ان يفعل القبيح لجاز ان يظهر المعجز على الكذابين ولجاز ان يكذب في اخباره وفي هذه الجملة لا نثق بالشريعة ولا بالاوامر والنواهي ولا بالوعد والوعيد ولا بشيء من الملة اصلا. فان قيل لا يجوز اظهارها على الكذابين والا خرجت عن كونها دلالة النبوة. قلنا مذهبكم ادى الى ذلك. فان قالوا لو خرجت عن كونها دلالة لم يكن فارق تعالى على تعريفنا صدق المدعي للرسالة بالاستدلال. قلنا مذهبكم ادى الى ذلك. فان لزم ان يكون في المقدور دلالة على صدق المدعي للنبوة ثبت انه تعالى لا يفعل القبيح فانه ينبني على ذلك. فان قالوا قد علمنا من دينه صلى الله عليه وآله ضرورة انه تعالى لا يكذب في اخباره. قلنا ذلك مبني على ما ذكرنا من انه لا يفعل القبيح. وايضا فيلزمهم ان يدخل الله الانبياء والصالحين النار والفراعنة الجنة سوا قالوا القبيح منه ام لا وقد التزموا تجويز ذلك فيلزمهم ان يكون دعا الانبياء والوعاظ الى طاعة الله عبثا لانه لا ينفع عنده تعالى الطاعة ولا تضر عنده معصية بل يعاقب المطيع ويثيب العاصي وفي ذلك اغراء بالمعاصي بل يلزمهم ان يكون تعالى عابثا لانه خالق ذلك ومنشيه عندهم. فان قيل انه تعالى مالك وللمالك ان يفعل في ملكه ما يشا ويحكم ما يريد. قلنا باطل بالكذب وباظهار المعجز على الكذابين فانه لا يجوز عليه تعالى مع انه مالك. وعلى ان الواحد منا ليس له ان يفعل في ملكه ما يشا فانه لو اراد قتل عبده او قطع يده لغير امر يقتضي ذلك لم يكن له ذلك. فثبت بذلك انه تعالى لا يفعل القبيح.

فصل واما ان افعاله كلها حسنة

فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انها لو لم تكن حسنة لكانت قبيحة وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فقد تقدم بيانه واما الاصل الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون قبيحة فقد تقدم ايضا. فثبت ان افعاله كلها حسنة. الوجه الثاني ان افعاله كلها مفعولة لغرض

متعرية عن وجوه القبح وكل ما هذه حاله فهو حسن وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
فالذي يدل عليه انه تعالى عالم بما يفعله فلا يخلو ان يفعله لغرض او لا فمحال ان يفعله لا لغرض لانه يكون عبثا
والعبث قبيح على ما نأتي بيانه. واذا فعله لغرض فلا يخلو ان يختص بوجه من وجوه القبح ام لا والاول محال لانه
كان يجب ان يكون قبيحا لما تقدم. والله تعالى لا يفعل القبيح لما تقدم فثبت الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو
ان كل ما هذه حاله فهو حسن فالكلام فيه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الحسن
انما يحسن لتعلق غرض فيه وتعريه عن وجوه القبح وهذا هو قول الشيخ ابي عبد الله البصري وذهب الشيخان ابو علي وابو هاشم
الى ان الحسن انما يحسن لوقوعه على وجه من كونه نفعا او دفع ضرر وانه اذا اجتمع فيه وجه للقبح ووجه للحسن كان
القبح اولى وذهبت المجبرة الى انه انما يحسن من احدنا لانه مامور ومأذون فلما الزمهم شيوخنا ان لا يحسن
من الله شيء ولا يقبح منه قال الاشعري بانه لا يحسن منه شيء ولا يقبح منه وقيل بانه تردد وقال بعضهم يحسن من الله
تعالى لانه ليس بمملوك ولا مربوب وقال اصحاب الوقف يحسن من احدنا لاجل الاذن واما الموضع
الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما
انا متى علمنا في الفعل غرضا وانه متعر عن وجوه القبح علمنا حسنه وان فقد كل امر يشار اليه مما عدا ذلك
ومتى لم نعلم ذلك او علمنا فيه وجها واحدا من وجوه القبح لم نعلم حسنه وان حصل كل امر يشار اليه مما
عدا ذلك فلو كان حسنه لما عدا ذلك لما صح فيه هذه القضية بين ذلك ويوضحه انه لو حسن لما ذكرته
المجبرة لما حسن منه تعالى شيء لانه ليس بمامور ولا مأذون ولا ينتفع به ولا يندفع به مضرة عنه ولو صح ما قاله
اصحابنا لحسن طلب الغير بماله لنفع النفس ومعلوم خلاف ذلك الوجه الثاني انا اذا خيرنا بين الصدق
والكذب وقيل له ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك درهما فانه يختار الصدق على
الكذب في هذه الصورة كما تقدم وانما اختاره لعلمه بحسن الصدق ضرورة وانما يحسن لحصول غرض فيه
وتعريه عن وجوه القبح فانه ان حسن لا لامر جاز ان يحسن الكذب فلا يختار الصدق على الكذب. وان حسن

لانه لم يخل ان يكون مما يشاركه فيه الكذب فلا يكون بان يختار الصدق على الكذب اولى من العكس او يكون
مما لا يشاركه فيه فليس الا لكونه حسنا او متعريا عن وجوه القبح ومحال ان يحسن لكونه صدقا لان من
الصدق ما يقبح وهو ما لا غرض فيه ولا منفعة او كان سعاية بمظلوم او وقع من الساهي والنائم ولا ان يحسن
لكونه حسنا لانه تعليل الشيء بنفسه ولا ان يحسن لتعريه عن وجوه القبح لانه كان يجب ان يحسن الفعل اليسير الواقع
من الساهي والنائم وان تعرى عن ذلك نفع وغرض لانه متعر عن وجوه القبح ومعلوم ان الفعل اليسير كالحركة اليسيرة
والكلام اليسير لا يوصف بحسن ولا قبح متى وقع من الساهي والنائم فبان انه انما يحسن لامر يشاركه الكذب
في بعضه وهو حصول الغرض فيه والفائدة وفارقه في بعضه وهو تعريه عن وجوه القبح فاذا ثبت ان افعاله
تعالى مفعولة لغرض ومتعرية عن وجوه القبح وجب ان يكون حسنة والاعتماد على كون الحسن حسنا لذلك ما تقدم والابطال
فثبت بذلك الموضع الخامس وهو انه تعالى لا يفعل القبيح وافعاله كلها حسنة

الكلام في افعال العباد وما يتعلق بها

اعلم ان المخالفين خالفونا
في اضافة الافعال الى العباد وفي كوننا قادرين على الافعال ويتعدون فيما يلزمهم بالكسب
ويعللون لمذهبهم بما اطلق الشارع من الهدى والضلال والقضاء والقدر ونحن نتكلم على كل واحد من هذه
الابواب على سبيل التفصيل ونبدأ بما قدمناه هاهنا وبالله التوفيق

باب القول في الافعال

والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه والثالث في بيان شبهة المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فاختلف الناس
في تصرفات العباد على اصناف شتى فقالت طائفة بان افعالهم انفردوا باحداثها واكتسابها دون
الله تعالى وهذا هو المذهب الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وكانت عليه صحابته رضي الله عنهم واهل
بيته عليهم السلام وهو مذهب الزيدية والمعتزلة سوى من نذكره من اضدادهم وقالت طائفة بان تصرفات العباد
من الله خلقا واحداثا وهم لها بمنزلة الشجرة للحركات وهذا هو قول الجهمية من الجبرية القدرية
وقالت طائفة انها من الله خلقا واحداثا المباشر منها والمتولد والعبد مكتسب لها وهو قول الضرارية
اصحاب ضرار بن عمرو والكلابية وقالت طائفة اخرى ما كان منها مباشرا فانه باحداث الله تعالى واكتساب

العبد وما كان منها متولدا فهو من الله تعالى احداثا من كسب للعبد وهذه مقالة الاشعرية والكلابية
والنجارية وحكي عن الجاحظ انه قال العبد لا يحدث الا الارادة وروي الا الارادة والفكر وما عدا
ذلك يحدث بالمحل طباعا وقال اخرون مثل ذلك الا انهم قالوا اما عدا ذلك حدث لا محدث له وهو قول
ثمامة وقال بعضهم لا فعل لله الا نفس المحل وهو الجسم ولا فعل للعبد الا الارادة وما عدا ذلك حاصل بطبع
المحل وذهب بعض البغداديين من المعتزلة الى ان كل ما وقع عند فعل من افعالنا فهو فعلنا كاللون الحادث
عند خلط المداد بالعفص والزاج والادراك عند فتح العين والعلم عند الادراك واختلف القائلون بان
افعال العباد منهم لا من الله تعالى في العلم بذلك فقال بعضهم هو ضروري وهو قول الشيخ ابي الحسين البصري والشيخ
محمود بن الملاحمي وهو الصحيح وقال بعضهم هو على الجملة علم ضروري وعلى التفصيل علم استدلالي وهو قول
اصحاب ابي هاشم والخلاف في ذلك يقرب ويمكن ان يعود الى غير مسئلة اضافة الفعل الى الفاعل لان ما
يذكره اصحابنا دلالة من حسن الامر والنهي والتعجب والشكر ووقوعها بحسب الدواعي يقولون انهم يعلمون ذلك
ضرورة كقولنا وما يذكرونه في المقدمة الثانية من ان ما هذه حاله فهو فعلنا لا بد ان يقولوا انهم يعلمون
ذلك ضرورة واذا كان العلم بانها افعالنا يشبه اصلين ضروريين كان علما ضروريا كما سننبه عليه
وانما الذي يحتاج الى دلالة هو ان لحالة من احوالنا في الفعل تاثيرا او هي كوننا قادرين وان الذي يتعلق
بنا من الفعل حدوثه وهو صفة زائدة على ذاته ولا شك ان الصفات الزائدة على الذات لا تعلم ضرورة
وانما تعلم بدلالة وليس هذا من مسئلة الافعال في شيء وانما هو مسئلة اثبات صفة للقادر عندهم بكونه
قادرا واثبات صفة للحدوث وان تاثير الفاعل فيها دون ما عداها فلهذا قلنا ان ما يذكرون من
الخلاف ليس في مسئلة افعال العباد واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف فاذا ذكرنا الدلالة في هذا المكان فغرضنا به الكشف والتنبيه على ما
في الفعل كما انا اذا ذكرنا الدلالة على السوفسطائية في انكار الحقائق فانا انما نريد به التنبيه والكشف
فقط وقد يكون الانسان عالما بالشيء ولا يعلم انه عالم به بل ربما توهم انه ظان له فقط او معتقد
غير عالم لان العلم والاعتقاد والظن يشتبه الاشتباه ولهذا ظن السوفسطائية لاجل التباس [illegible]

ان

ان ما نجده من العلم بالحقائق المدركات هو من قبيل الظنيات والاعتقادات التي ليست بعلم وقد يقيم
الواحد من الناس الزمان الطويل معتقدا لمذهب هو عليه يعد ما معه من الاعتقاد علما يقينا وهو اعتقاد
جهل او ظن وحسبان حتى يتبين له باخره انه ليس بعلم وان الحق فيما عداه فالعلم بالعلم على وجه التميز له عن
غيره يحتاج الى نظر واستدلال فالجبرية وان كانوا اكثرة وقد خالفونا في اضافة افعال العباد فانهم لا
يخالفونا ابدا في فعلها ما العباد بل يعلمون ذلك ويخاطبون به بينهم وانما يجحده احد رجلين اما رجل
شكك في ان ما يجده علما واما معاند وهم قليل ولهذا لا يناظر عليه الا علماؤهم وعوامهم يذكرونه
وينزهون علماءهم ان يضيفوا افعال العقلاء منهم والذي ينبه على العلم بان افعال العباد منهم امور
كثيرة منها ان العقلاء يعلمون ضرورة حسن الامر ببعض الافعال والنهي عن بعضها والشكر على بعضها
وحسن الاستحقاق على بعضها ويعلمون ضرورة انه لا يحسن امر الواحد منا بما لا يتعلق به من الحوادث نحو
لونه وصورته ولا نهيه عن ذلك ولا شكره عليه ولا الاستحقاق به على ذلك فلولا انهم يعلمون ضرورة ان هذه
التصرفات افعال العباد ما علموا ضرورة تعلق هذه الاحكام بها وجرى العلم بتعلق افعالنا بنا مجرى
العلم بالمدركات فان العلم بانه ليس بين ايدينا اجسام عظيمة فرع على العلم بامرين احدهما انها لو كانت
لرايناها والثاني انا لا نراها كذلك العلم بتعلق افعالنا بنا فانه كالمبني على مقدمتين ضروريتين
احدهما العلم بتعلق هذه الاحكام بنا والثاني العلم الضروري انها لا تتعلق بغير فعلنا فنعلم ضرورة انها ما
تعلقت بها الا وهي افعالنا وان كان يمكن ان يقال ان هذا العلم وهو تعلق الفعل بالفاعل جلي
لا نجد انفسنا ساكنة الى انها لو لم تكن افعالنا ما تعلق بها الامر والنهي وانه انما حصل لنا العلم بتعلق
هذه الاحكام بنا من الامر والنهي والمدح والذم بعد ان علمنا انها افعال لنا لا بواسطة شيء من الاشيا
يفرع عليه وهذا الاخير اولى والاول باني على قود استدلال اصحابنا ومنها ان العقلا
يطلبون الفعل من القادر بطلب مضطر الى ان الفعل به يقع ويحدث ولا يحدث بغيره ولهذا يفرقون بين
ما يقع من الجمادات وبين ما يقع من الاحيا القادرين فان من رمي بحجر فانه يفرق بين الحجر وبين الرامي بها

ويضيف الفعل الى الرامي دون الحجر وان كانت الحجر هي التي اصابته ولامسته والمته ولهذا يذمون
الرامي دون الحجر ومن هاهنا يحمدونهم ويحمدون منه ويعجبون الناس منه ويتوعدونه على الفعل ويعدونه ويلطفون
له ذلك بلطفه ليفعل الفعل ويهددونه تارة اخرى فلولا انهم مضطرون الى العلم بانه المحدث لتصرفه لما
جاز ان يعلموا كل ذلك الا باضطرار وتجد العلم بذلك حاصلا للصبيان المراهقين ولكثير من غير المراهقين ولا
يمكن زوال ذلك عن النفس بشك ولا شبهة ومنها ان العقلا يعلمون باضطرار ان الواحد منا متى
كان عالما بما في دخول النار من المضرة العظيمة فانه مع السلامة لا يدخلها ومتى علم ما في الما والطعام
من المنفعة العظيمة وهو عطشان وجايع فانه ياكل ويشرب وكذلك في جميع المنافع والمضار ويعلمون
حصول ذلك ضرورة بحسب القصود والدواعي وانتفاوه ضرورة بحسب الصوارف ويفرقون ضرورة بين ما يحصل
منهم موافقا لدواعيهم وبين ما يحصل من غيرهم موافقا لها وكل ذلك فرع على علمهم بان افعالهم حادثة
منهم وموقوفة عليهم وهذه قضية ضرورية لا يدفعها الا معاند وما يهذي به المجبرة في هذا الشان
فهو كما يهذي به السوفسطائية وما يذكرونه من الشبه فهو كما يهذي به السوفسطائية من وجوه الالتباس
والمناظر كقولهم انا نرى العنبة في الما كبيرة غير ما كانت ونرى القايم على جانب النهر كانه منكوس
فيه ونرى الورقة الخضرا من بعيد سودا فكما ان ذلك لا يخرجنا عن العلم بالمشاهدات كذلك ما يوردونه
في مسلتنا ولهذا تجد المجبرة يطلبون الفعل من الفاعل طلب مضطر الى انهم يعرفون انه يحصل به ويعصونه
ويلومونه على بعضه ويمدحونه ويشكرونه على بعضه ويلزمونه ارش الجنايات واحكام العقود من البياعات
والاجارات ويفرقون بين ان يكون عمدا او خطا في القاتل وبين ان يكون عمدا او سهوا في كثير من
احكام الافعال فلولا انهم يعلمون تعلق الفعل بفاعله وانه يحدث به ضرورة ما صح فيه هذه القضية
فثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها فلهم في ذلك
شبه منها شبهة قالوا لو كنتم تحدثون كفركم فانكم تجعلون القبيح حسنا والحسن قبيحا

الجواب

والجواب عن ذلك ان كونه قبيحا وحسنا ليس بالفاعل وانما هو لغيره من وجوه يقع بها الفعل فان عنيتم ان
مثل صورة ما هو قبيح يكون حسنا فقد نقدر على ذلك الا ترى انه اذا انشا في السجدة وقصد بها وجه الله تعالى
فيكون حسنة وان شا قصد بها عبادة غيره فيكون قبيحة والصورة واحدة وان عنيتم انا نقدر على ان
نجعل ما هو ظلم حسنا فذلك لا يصح في نفسه لانه لا يكون ظلما الا وقد وجد والحادث حسنا وهو موجود قبيحا
مستحيل لان الحادث الموجود محال وان عنيتم انه نقدر على ان نحكم بان الظلم حسن قبل الحادث فذلك مما هو مقدور
ولكن حكمه بذلك يكون قبيحا ثم يلزمهم اذا كان تعالى قادرا على الحسن ان يقدر على جعله قبيحا فيقع منه
وهو خلاف مذهبهم شبهة قالوا ليس اذا احسن الحاق الذم بالواحد منا او المدح يجب
ان يكون ما علق ذلك به فعلا له ولهذا نذم الواحد منا على سواد وجهه ويمدح على جماله وحسنه
ولا يكون فعلا له ولذلك يذم على حرقته للصبي بالنار والاحراق عندنا وعندكم فعل الله والجواب
ان الذم المتعلق بالقبيح هو جزا عليه ومكافاة لاجله وهذا خلاف ذم الواحد على سواد وجهه فانه ليس
بجزاء ولا مكافاة له وانما هو اخبار بانه على حالة تنفر عنها النفوس والقبيح المتعلق بالفعل ليس هو مما
تنفر عنه النفوس بل يكون مما تشتهيه وتستحسنه استحسان الالتذاذ فافترقا وهكذا المدح على
الجمال هو من قبيل الاخبار بما تشتهيه النفوس وان تعلق الذم بالالتذاذ به وليس المدح بذلك على وجه المكافاة
والجزاء على فعله فافترقا فاما ذم الانسان على التحريق فانما الذم متعلق بالتعريض للاحراق وذلك
من فعله ولما كان تعريضا للهلاك استحق الذم العظيم لانه تعريض لقبيح كبير فلم يصح ما قالوه ٥ ومنها
شبهة قالوا تسير الدابة بحسب دواعي الراكب وليس هو فعله عندكم والجواب انه ليس بفعله
ولا تحمل بحسب داعيه ولو حملها على الاقدام على السبع لا تنبعث فبطل ما قالوه ومنها شبهة
قالوا لو خلق الله تعالى افعالكم لحسب دواعيكم لكانت واقعة بحسب الداعي والسبب بافعالكم والجواب
ان الواحد منا يفصل بين فعله بحسب داعيه وبين فعل غيره بحسب ارادة ذلك الغير تفرقة ضرورية ونجد
انفسنا كالمدفوعة الى فعلنا بخلاف الغير ونعلم ضرورة عند حدوثه منا كوننا فاعلين له ضرورة بخلاف فعل

غير نافينا. ومنها **شبهة** قالوا لو كان افعالكم منكم لوجب فيما تفعلونه ثانيا ان يكون مطابقا
لما فعلتموه اولا وهذا محال فان الانسان يجتهد ان يصدر منه الكتابة ثانيا كالاول فلا يمكنه ه
والجواب ان ذلك لا يسلم على الاطلاق بل الماهر في الكتابة يشبه ما كتبه ولهذا تعرف الخط وتعلم
تارة بصورته فاذا لم يمكنه في حال فلعدم علمه بالحال التي كان اوجد عليها الكتابة الاولى من طول الحروف
او قصرها او غير ذلك ه ومنها **شبهة** قالوا لو كنتم تعلمون افعالكم بصورته ما خالف العلم الحكم العقلي
والجواب عنها ما تقدم في اثنا الدلالة حيث بينا ان المنكر قليل ويجوز ان يعاند القليل ومن اشتبه عليه
ذلك فهو كاشتباه المناظرين على السوفسطائية وما يوردونه كما يورده هذه الفرقة ولا معنى لما ذكروه
ومنها احتجاجهم من القران مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء وفعل العبد شيء وقوله
والله خلقكم وما تعملون فوصف عملنا انه مخلوق له تعالى وقوله تعالى هل من خالق غير الله قالوا فبين انه لا
خالق غيره **والجواب** عن ذلك ان كلام الله تعالى يشتمل على الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه لما
يأتي بيانه فيجب حمل المتشابه على موافقة ادلة العقول ومحكم القران كما نثبته ان شاء الله تعالى وقد
دلت الادلة العقلية على ان اعمال العباد منهم وورد في ايات القران بنص صريحا ان العبد خالق لفعله قال
الله تعالى انما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلقون افكا فبين ان العباد يخلقون الافك ولذلك قوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين فانه يقتضي انه لا بد من خالق سواه وليس الا العباد لانه لا قائل غيره وقال تعالى
في عيسى عليه السلم واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فبين في عيسى انه خالق وهذا كله نقيض ما يذكرونه من قوله
تعالى خالق كل شيء وقوله هل من خالق غير الله وما اشبهه فان جميع ذلك يعلم انه تعالى خالق كل شيء الا افعال
العباد وانه لا خالق سواه الا العباد فانا لو لم نحمل الايات على ذلك لادى الى رفض بعض ايات القران ودلالة
العقل وذلك لا يجوز لان الادلة هي التي تقضي بالحق وتحكم بالصدق وتهدي الى الحق فاتباعها واجب ورفضها قبيح
وبذلك يتضح ان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون المراد به خلقكم واصنامكم لما تبينا ان القران ناطق بانهم
خالقون لاعمالكم وايضا فان ذلك هو السابق الى الافهام من الاية فيجب حملها عليه وايضا فان

الاية

الآية وردت على وجه الاحتجاج عليهم والابطال لما هم عليه ولو أراد أنه خلق عبادتهم لكانت حجة
عليه كأنه قال أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وخلق عبادتكم لها فكان لهم أن يقولوا وما جرمنا
إذا كان خلق عبادتنا للأصنام وهذا لا يعقل وكيف يصح ذلك وقد قال تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم
على قومه ومعنى قوله هل من خالق غير الله يريد بذلك لا خالق لهذه البدائع من السماوات والأرض إلا الله
وكذلك هذه النعم العظيمة ولهذا قال يرزقكم من السماء والأرض ومنها شبهة قالوا قال
تعالى وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فوجب
أن أفعال العباد من الله والجواب أن هذه الآية حجة لنا عليهم لأنه في آخرها قال ما أصابك
من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك فلو كان المراد بالحسنة والسيئة في الآية أفعال العباد
لكان تعالى قد أضاف السيئات من أعمالهم إليهم دونه عز وجل فلا بد من تناقض إذا حمل على ذلك فيجب أن
يحمل على ما هو معروف من شأنها وهو أن الكفار كانوا يقولون ما أصابهم من جدب وقحط فبشؤم محمد
وما أصاب من خصب وخير فمن الله فبين الله تعالى أن كله وبين في آخر الآية أنه إنما خلق السيئة التي
هي الجدب بسبب معاصيهم فهي من أنفسهم بهذا المعنى كما قال تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم
ويعفو عن كثير ولهذا قال تعالى حاكيا عن اليهود وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من
الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون
فبين تعالى أنهم يفعلون الكذب ويضيفونه إلى الله وكذبهم على ذلك وبين أنهم يعلمون خلاف ذلك كما قوله
أن العبد يعلم ضرورة أن فعله منه لا من الله تعالى ولو لم يكن في القرآن إلا هذه الآية لكانت كافية في الرد
على المجبرة في كذبها على الله تعالى مع أن القرآن كله دال على بطلان قولهم وشاهد بكذبهم وقد
رد الله تعالى كذبهم في كتابه على وجوه كثيرة منها ما هو نص بأن العبد خالق لفعله
نحو الآيات التي ذكرناها ومنها النص بأن العبد فاعل لها وأنها فعله نحو قوله تعالى وكل شيء فعلوه
في الزبر وقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله تعالى يعلمون ما تفعلون وقوله كانوا لا يتناهون

عن منكر فعلوه وقوله كذلك فعل الذين من قبلهم وقوله والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم
ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم وقوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها
وقوله تعالى فلا تبتئس بما كانوا يفعلون وغير ذلك كثير **ومنها ما هو نص صريح** بانهم عاملون
لافعالهم ولا فرق بين العمل والفعل وذلك نحو قوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى جزاء بما
كانوا يعملون وقوله يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا
بعيدا وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعليها وقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وغير ذلك من هذا الضرب كثير
وسوى ذلك من دلالات الكتاب الكريمة فالادلة العقلية والشرعية متزايدة على تكذيب الجبرية
وايضا فلا يمكنهم الاحتجاج بالكتاب ولا بالسنة لتجويزهم القبائح على الله تعالى فكان يجوز ان يظهر المعجز
على الكذابين فلا نعلم الشرائع كما تقدم **وايضا فيقال** لها ولا الطغام الجبرية الم تحدثتم
ان الله هو احسن خلق ثم ان الله تعالى ارسل الرسل وانزل الكتب بالامر بما فعله من الطاعة والنهي عما فعله
من القبائح وقد خلق بزعمكم الكفر واراده وامر بغيره فكيف يامر بغير ما خلق وينهى عما لم يخلق من الايمان
فكانه يقول للرسل غير ولما خلقت من الكفر وانهوا او عاقبوا على ما لم اخلق من الايمان ولكون قوله
تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله بمنزلة قوله اذا خلقت سب الاصنام في مؤمن خلقت
سب نفسي في كافر وعاقبت الكافر بما خلقت فيه سب الكفر وسب نفسي وعاقبت المؤمن كما خالفني بان خلقت
فيه سب الاصنام الذي نهيته عنه حين عرضه لسب نفسي وهذا اذا فكر فيه العاقل لا يليق بالمجانين
فكيف برب العالمين ويقال لهم كيف يجوز ان يخلق الكفر والالحاد والزندقة والتثليث وكذب
الكاذبين ويخلق سب نفسه والرد عليه في قوله ويخلق الايمان والتوحيد والتعظيم لنفسه الذي في
المؤمن ويعاقب على بعض ما خلق ويثيب على بعضه ويامر ببعضه وببعض ما خلق وينهى عن بعضه وباي فعله
يوحد بالتوحيد ام بالتشبيه ام بالتثليث فانه عندهم خالق لذلك كله ومشبهه ومحدثه واذا كان

خالق

خالق التكذيب للأنبياء والرسل وهو الذي أرسلهم ليقبل قولهم فكان أول من ردّ عليهم فلم أرسلهم
وإذا خلق تكذيبهم وتصديقهم فأيهما أولى بالاتباع عنده وهذه أقوال قد زادت الكذب كله وهذه
أقوال لا يقولها عاقل يدري ما يتكلم به ويلزمهم على هذا المذهب الفاسد أن يبطل الأمر والنهي والوعد
والوعيد والثواب والعقاب وأن لا يكون معنى لإرسال الرسل ولا لإنزال الكتب ولا للتحذير من إبليس بل
يكون على قولهم تعالى أشرّ من إبليس لأنه خلق الكفر وأنشأه وأراده وأحدث قدرته الموجبة له وأوقع فيه
وعذّب على ما خلق منه وأوهم أنه يريد الصلاح بالتحذير وهو في معرض التهجين تعالى الله عن هذه الأقاويل
علوًا كبيرًا ولو ذكرنا ما يلزمهم على مذاهبهم الفاسدة لما اتسع له إلا مجلدات كثيرة وقد أكثر
مشايخنا في الكلام عليهم في ذلك حتى ملؤوا الأوراق وشغلوا ما بين من المجلدات في هذا الشأن ولا
يكاد الناظر مع ذلك يخلو أن يجد عليهم من الإلزامات أكثر مما قد سطر **نعم** ولما أوردنا
المكذبين لمقالتهم في العقل والكتاب فقد يشهد به السنة وإجماع العترة والصحابة والكتب المنزلة من الله
تعالى **أما السنة** فقال النبي صلى الله عليه وآله إذا كان يوم القيامة جمع الله الخلائق
في صعيد واحد فينادي منادٍ من بطنان العرش ألا كل من برّأ الله من ذنبه وألزمه نفسه فليدخل الجنة آمنًا غير خائف
وقال صلى الله عليه وآله في آخر حديث ولا تحملوا على الله ذنوبكم وعن أبي هريرة أن رجلًا من خثعم قال
يا رسول الله متى يرحم الله عباده قال ما لم يعملوا بالمعاصي ثم يزعموا أنها من الله فإذا فعلوا ذلك نزعت
منهم الرحمة انتزاعًا قال الخثعمي يا رسول الله أيضل الرجل وهو يقرأ القرآن قال نعم إذا قال هذا طبع
على قلبه **قال** النبي صلى الله عليه وآله الشقي من شقي بعمله والسعيد من سعد بعمله وعن أنس بن مالك عن
النبي صلى الله عليه وآله أنه قال ما هلكت أمة قط حتى يكون الجبر قولهم وعن عائشة كنت أصب الماء على يدي
رسول الله صلى الله عليه وآله فسقط الإناء من يدي فقلت الأمر مفروغ منه فغضب النبي صلى الله عليه وقال
إن كان الأمر مفروغًا منه فلأي شيء بعثت ولأي شيء بعث الأنبياء قبلي وعن النبي صلى الله عليه وآله في حديث
طويل فيه قال الله عز وجل يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبإرادتي كنت أنت الذي تريد
لنفسك ما تريد وبنعمتي قويت على طاعتي وبقوتي وعظمتي أديت إلي فرائضي فالخير مني إليك بما أوليت

والشر منك التي بما جنيت وتلبيس الشيطان عليك انطويت عن طاعتي والتقرب وعظيم أدبت الى معرفتي
وبتسويطك فقنطت من رحمتي فلي بذلك الحمد والحجة عليك بالبيان والسبيل عليك بالعصيان ولك الجزاء الحسن
عندي بالاحسان لم ادع تحذيرك ولم آخذك عند عزتك ولم اكلفك فوق طاقتك ولم احملك من الامانة الا
ما اقررت به على نفسك ورضيت منك لنفسي بما رضيت به لنفسك مني وعن ابي ذر عن النبي صلى الله عليه
وآله قال يقول الله تعالى اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم يا عبادي فلا تظالموا يا عبادي انكم
الذين تخطئون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم والخبر طويل وهذه
الاخبار قاضية بخلاف مذهب المجبرة ولو ذكرنا ما في ذلك من هذا القبيل لطال وفيما ذكرنا ها هنا
كفاية لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد **فاما ما ورد في ذلك عن**
الصحابة رضي الله عنهم فكثير من ذلك ما روي عن علي عليه السلام في خطبته الغراء بعد ذكر
التوحيد قال فيها فلم يكلفه ما لا يطيق اطره بالامر ومد له في العمر ثم كلفه دون الجهد ووضع عنه
ما دون العهد وقد اطلقه للفكر وحثه على النظر بعد وصفه له الادلة وازاح له كل علة وسيأتي
خبر القضاء والقدر عنه عليه السلام وقضيته وعن ابي بكر انه سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برأيي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان من ذلك وروي ان كاتبا كتب
عند عمر هذا ما اراه الله عمر فقال امحه واكتب هذا ما رأى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ
فمن عمر وروي ان عثمان لما حصر في الدار كان القوم يرمونه ويقولون الله يرميك فقال كذبتم لو
رماني ما اخطأني وعن ابن عباس من اضاف الى الله ما تنزه عنه وبرأه منه فقد افترى على الله اثما عظيما
وعنه رحمه الله قاتل الله قوما يعملون بالمعاصي ويزعمون انها من الله وعن ابي الشعثاء ان
سارقا قام على ابن عباس فقال ما حملك على ما صنعت فقال قدر علي فقال ابن عباس كلمة اشد
من سرقته تحمل ذنبه على الله وعن عبد الله بن مسعود حين سئل عن المفوضة واقام شهرا لا يجيب عن
هذه المسألة ثم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن ابن ام عبد الخبر

وعن

وعن ابن عمر لعبدٌ يعمل المعصية ثم يقرّ بذنبه على نفسه أحبّ إليّ من عبدٍ يصوم النهار ويقوم الليل ويقول إن الله أولى بالخطيئة منه **فأمّا أهل البيت عليهم السلام** فإضافة الأفعال إلى العباد معلومة بالتواتر عنهم وهو دينهم ودين آبائهم وأبنائهم ولم يفترقوا عنه ولا جحدوا ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام وقد بيّنّا ما روي عنه وسنأتي زيادة بيان في ذلك ومما قال عبد الله بن زياد لعلي بن الحسين عليهما السلام ألم يقتل الله علي بن الحسين قال فالله إذن قتل عثمان بن عفان وروي عن زيد بن علي أنه لما خرج جاءه أبو الخطاب فقال له عرّفنا ما تذهب إليه قال أنا أبرأ إلى الله من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله الخبر وسُئل الصادق عن القدر فقال ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله وما لم تستطع فهو فعل الله يقول الله للعبد لم عصيت ولا يقول لم مرضت وسأل أبو حنيفة موسى بن جعفر رضي الله عنه عن القدر قال لا بدّ أن يكون المعاصي من الله أو من العبد أو منهما جميعاً فإن كان من الله فهو أعدل أن يأخذ عبده بشيء فعله وإن كان منهما فهو شريكه والقوي أولى بإنصاف عبده الضعيف وإن كان من العبد وحده فعليه وقع الأمر فقال أبو حنيفة فقلت ذرية بعضها من بعض وهو تصويب من أبي حنيفة رحمه الله لذلك فبدا أنه مذهبه **وأمّا سائر التابعين رضي الله عنهم** فروي عن الحسن البصري أنه كان يقول في قوله تعالى إنا كل شيء خلقناه بقدر قال والله ما أرادها إلا خلق السماوات والأرض وما بينهما من خلق والله ما أرادها المعاصي. وعنه أنه كان يقول اللهم العن أنت وملائكتك ورسلك أقواماً يعملون بالمعاصي ثم يزعمون أنها من الله وعن الحسن البصري إذا كان يوم القيامة دُعي إبليس فيقال له ما حملك أن لا تسجد لآدم فيقول يا رب حلت بيني وبين ذلك فيقال له كذبت فيقول إن لي شهوداً فينادي أين القدرية شهود إبليس خصماء الرحمن فيقوم طوائف من هذه الأمة فيخرج من أفواههم دخان أسود فتسودّ وجوههم فذلك قوله ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودّة وعن غيلان بن مسلم الدمشقي وهو أحد الزهاد من التابعين في كتاب كتبه إلى عمر بن عبد العزيز فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب أو يعذّب على ما قضى أو يقضي ما يعذّب عليه أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضلّ عنه في كلام كثير والأمر في التابعين ظاهر لأنهم الذين أسّسوا أصول العدل وهدموا أبنية الجبر

وردوا على اهل هذه البدعة حين ظهرت في زمانهم فلو ذكرنا اخبارهم لطال بها الكتاب وفيما ذكرنا كفاية
لمن طلب نجاة نفسه وعول على ان ينازر به على هواه فلم يقع في المهواة وبذلك تم الكلام في الموضع الثالث وبه
تم الكلام في الافعال والله الهادي

باب القول في الاستطاعة

الكلام من ذلك يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في
بيان شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا ان العباد قادرون
على افعالهم وان قدرهم ثبتت بالفاعل وهو الله تعالى وانه يخلقها ليقدرهم على افعالهم وانها غير موجبة لمقدورها
وان القدرة الواحدة قدرة على المتضاد والمتماثل والمختلف مما يدخل تحت مقدورها وذهب اكثر المجبرة الى ان قدر
العباد موجبة لمقدورها ومقارنة له ومنهم من يقول بتعلقها بالضدين على ما يروى عن ابن الراوندي وابي عيسى
الوراق والقلانسي ومنهم من يقول لا يتعلق بالضدين ومنهم من يقول انها متقدمة على مقدورها ومتعلقة بالضدين
وموجبة لذلك الا ان ايجابها يقف على امور تحصل في العبد بغير اختياره من شهوة او غضب او غيرهما وهو قول محمد
بن محمد الغزالي وفرعه على اصول الفلاسفة وقد روي عنه الرجوع عن هذه الاقاويل الباطلة الى مذاهب
العدلية والله اعلم واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فاعلم انه يقع
نصب الدلالة هاهنا على خمسة مواضع احدها ان العباد قادرون على مقدوراتهم والثاني ان القدرة امر زائد
على ذواتهم وحياتهم والثالث في بيان ما يقتضيها على التعيين والرابع في كيفية تاثيرها في الفعل والخامس
في ان القدرة الواحدة قدرة على الضدين والمثلين والمختلفين مما يدخل تحت مقدورها اما الموضع الاول
وهو ان العباد قادرون على مقدوراتهم فالذي يدل على ذلك انهم الفاعلون لتصرفاتهم كما تقدم وكل
فاعل يجب ان يكون قادرا على ما فعله في حال حدوثه لان معنى كونه فاعلا له هو انه حدث منه ما كان قادرا
عليه فانا لا نفصل بين الفاعل وما ليس بفاعل الا بان الفاعل حدث منه ما كان قادرا عليه دون الاخر
ولا يسبق الى الافهام من قولنا فاعل الا ذلك ونفصل بين كون الواحد منا فاعلا لفعله دون غيره بما
ذكرنا الا ترى انا لا نفصل بين كونه فاعلا لحركته دون لونه وصورته الا لان احدهما حدث منه وكان
قادرا عليه دون الاخر يبين ذلك ويوضحه ان ما لا يكون قادرا عليه لا يصح ان يكون فاعلا له فاذا ل

ثبت ان الواحد منا فاعل لتصرفه ثبت انه كان قبل وجوده قادرا عليه ولهذا نفرق الواحد
منا بين الحركة لبدية وبين ما فيها من الارتعاش بتفرقة ضرورية راجعة الى انه كان قادرا على الحركة
لبدية دون رعشته على معنى انه كان يمكنه قبل وجودها ان يوجدها وان لا يوجدها بخلاف رعشته فما كان
يمكنه ان ينفك منها وهذا معنى قولنا انه فاعل مختار فثبت الموضع الاول وهو ان العباد قادرون
على تصرفاتهم واما الموضع الثاني وهو ان القدرة امر زائد على ذواتهم وحياتهم فالذي يدل على
ذلك وجوه احدها ان الاحياء من الاجسام في الشاهد قد اشتركوا في ذواتهم وفي كونهم جواهر واجساما
وفي انهم احياء ثم افترقوا في ان بعضهم يتمكن من احداث الفعل ويتاتى ذلك منه دون البعض الآخر فان الصحيح
السليم من الاحياء يمكنه ذلك ويتاتى منه دون السقيم المريض مع اشتراكهما في الذات والحياة فلا بد ان
يكون ما افترقا فيه امرا زائدا على ما اشتركا فيه والا كان قد اشتركا وافترقا في حكم واحد وذلك محال
الوجه الثاني ان الواحد يتجدد قدرته ويزول في حال بقاء الذات والحياة فلا بد ان يكون
ما يتجدد ويزول امرا زائدا عليهما ليس كذلك الوجه الثالث ان القدرة لو كانت هي ذات الحي لوجب
ان يصح الفعل ويتاتى من كل حي ومعلوم خلاف ذلك فان العاجز من الاحياء لا يتمكن من الفعل فثبت الموضع
الثاني ه واما الموضع الثالث وهو في بيان ماهية القدرة على التعيين فالكلام منها يقع في
اربعة مواضع احدها في بيان معنى القدرة وكونه قادرا والاستطاعة والطاقة والتمكن من الفعل
والامكان والصحة والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والرابع
في بيان حجج المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في بيان معاني هذه الالفاظ اعلم
ان الالتفات الى الالفاظ من دون ايقان المعاني صار سببا لاغاليط كثيرة دخلت على النظار حتى ظن بعضهم
ان تغاير الالفاظ واختلافها يؤثر في تغاير المعاني وينسى دخول الالفاظ المترادفة في جملة الالفاظ
واقسامها كلفظة العلم والمعرفة المفيدين لمعنى واحد والجلوس والقعود المفيدين لمعنى واحد وينسى ادراك
الالفاظ المشتركة وهو لا يشعر كلفظة العين والشفق والنظر وغير ذلك من الالفاظ المفيدة
لمعان مختلفة على اتحادها وهذا باب اذا فتحه الناظر على نفسه لم يغلق الا على الجهالات الجمة

فلهذا ينبغي ان يكون ابدا نظره في معاني الالفاظ والتعويل عليها ليسلم من هذه المهواة المهلكة التي
تشبهها على كثير من النظار وقد جرى من المتكلمين الجدال في القدرة وكونه قادرا والطاقة والتمكن
من الفعل والامكان والصحة فيما حاجة الى بيان معانيها لنطلقها على ما ينبغي ولئلا يمر علينا غلط ولا مغالطة
فيها **فنقول اما** القدرة وكونه قادرا والاستطاعة والقوة والطاقة والتمكن من الفعل
فانها من قبيل الالفاظ المترادفة لا المتباينة بدليل انه لا يجوز اثبات بعضها مع نفي البعض الاخر فلا يجوز ان يقال
له قدرة على الفعل وليس له استطاعة عليه ولا طاقة له ولا يمكن له منه ولا يثبت كونه قادرا عليه
ولا ان يقال له استطاعة او قوة او يمكن من الفعل ولا قدرة له عليه وكذلك سائرها بل يعد من يقول ذلك
مناقضا في كلامه جاريا مجرى من يقول له قدرة ولا قدرة له او قوة ولا قوة له ولذلك سائرها الا ان المناقضة
في الكلام الاول من جهة المعنى دون العبارة وفي الثاني من جهة المعنى والعبارة جميعا وجرى ذلك مجرى لفظ
القعود والجلوس وكما ان معناهما واحد لما ذكرنا كذلك في مسئلتنا **واما** الامكان والصحة فمعناهما
واحد بدليل انه لا يجوز اثبات احدهما مع نفي الاخر فلا يجوز ان يقال يمكن الشيء ولا يصح ولا ان يقال يصح الشيء ولا
يمكن على مثل ما تقدم ثم قد يذكران مستندين الى الحي وقد يذكران مستندين الى الفعل فاما اذا
كانا مستندين الى الحي فانهما بمعنى القدرة بدليل انه يقال الحي يصح منه الفعل ويمكن وليس بقادر عليه منه
الفعل بمعنى انه يقدر على الجادة بدليل انه لا يجوز ان يثبت باحدى اللفظين وينفي بالاخرى فلا يجوز ان يقال
الحي يصح منه الفعل ويمكنه وليس بقادر عليه ولا ان يقال هو قادر عليه ولا يمكنه الجادة ولا يصح منه فعله
بل يكون ذلك مناقضة ظاهرة جارية مجرى قولهم جلس وما قعد وان كانت لفظة الصحة اذا اطلقت
في صيغة الماضي احتملت حصول الفعل ووجوده يقال قد صح من زيد فعل كذا او الفعل بمعنى انه وجد وحدث
بدليل انه في المعنى لا يجوز ان يثبت باحدى اللفظين وينفي بالاخرى على مثل ما تقدم واما اذا كانت
الصحة والامكان مستندين الى الفعل فانهما يفيدان التجويز من الاعتقادات فاذا قلنا يصح وجوده او يمكن
وجوده كان بمعنى انه يصح في العقل اي انه يجوز وجوده ولا يقضي باستحالته فاذا فهم منه قدرة الحي عليه
اذا قيل يصح وجوده من الحي فهو لان العقل لا يقضي بجواز وجوده منه الا وهو قادر عليه لان الذي يصح منه

طالع في حد الكتاب الله يه كرم

وجوده

وجود الفعل في قضيه العقل هو القادر فهذا في الموضع الاول والله الهادي واما الموضع الثاني
وهو في حكايه المذهب وذكر الخلاف فيه فمذهبنا ان القدره التي هي التمكن من الفعل حكم تختص بمحل الحياه
لاجله تتاتى بذلك المحل الفعل عند تكامل الشرايط وقولنا عند تكامل الشرايط لان هذا الحكم لا يوثر
ما اختص به في الفعل الا باستعمال ما اختص بهذا الحكم في الفعل او في الاله التي لا تتاتى الفعل الا بها ولا يمكن
استعمال الجوهر الفرد وان اختص بهذا الحكم الا باستعمال ما يتصل به من محال الحياه في العضو الذي يقع به
التاثير في الفعل ولا يمكن استعمال تلك المحال في الفعل او في الاله التي لا يتاتى الفعل الا بها الا بان يختص كل
واحد من الجواهر الحيه المتصله بعضها ببعض بالقدره التي هي التمكن من الفعل فيكون في كل جوهر مما يستعمل
في الفعل قدره دون ما لا يستعمل في الفعل ويكون زايد القدره وهي الاحكام التي هي التمكن من الفعل تحتاج
الى زايد البنيه المخصوصه التي تسمى صحه البدن لكونها موتلفه على وجه غير مفرطه في الصلابه ولا الرطوبه
ولا اللين ولا الاسترخا وان يكون فيها ما يفتقر فيه الروح النفساني وهي الامور التي هي صحه البدن تشترط
وجود القدره بثبوتها كما تشترط زوايدها بزوايدها فهذا هو معنى القدره عندنا على سبيل التفصيل
والى قريب من ذلك ذهب الشيخ محمود بن الملاحمي وان خالف في شي يسير كما نذكره عنه ان شا الله تعالى
وذهب مشايخنا اصحاب ابي هاشم الى ان القدره معنى وهو ذات من الاعراض الباقيه حال في بعض الحي
ويوجب للجمله كونها قادره وهذه الصفه التي هي كون الجمله قادره بمعنى صحه الفعل من القادر
والصحه حكم ثابت للقادر مقتضى عن كونه قادرا وذهب الشيخ ابو القاسم الكعبي وابو الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي الى ان القدره هي البنيه المخصوصه في الجسم الحي قالوا ونعني بهذه البنيه اعتدال
مزاج الاعصاب في الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والصلابه والاسترخا قالوا ونسميها
صحه البدن ومتى بني البدن هذه البنيه فانه يحصل من مزاجه هذه الجمله واحده من الحار والبارد
والرطب واليابس والرخو والصلب فذلك هو القدره في الشاهد وكونه قادرا عندهم حكم وهو
صحه الفعل الحاصل عن القدره ولولا هذه البنيه المذكوره ما صح منه الفعل ويريدون بصحه الفعل والله
اعلم تمكنه من الفعل فقد اثبتوا من الحكم ما اثبتناه واشترطوا من البنيه ما اشترطنا وما اختلفنا الا في

من قبل انا قلنا ان الحكم هو القدرة التي لاجلها يتأتى الفعل من هذا الحي المبني هذه البنية وان المؤثر في
هذا الحكم الذي هو القدرة عندنا الفاعل وهو الله تعالى فانه الذي جعلنا متمكنين من الفعل قادرين عليه
وعندهم ان هذا الحكم حصل لاجل هذه البنية التي سموها القدرة ولا مشاحة في تسمية ما سموه قدرة
دوننا وانما يتعين الخلاف في البنية هل هي الموجبة لصحة الفعل التي هي التمكن من الفعل ام لا وذهبت
الاشعرية الى اثبات القدرة امرا زائدا على ذات الجسم الحي ولم يقولوا بانها توجب حالة راجعة الى الجملة
فهذا هو الموضع الثاني وأما الموضع الثالث وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل
على ان القدرة حكم راجع الى الاجزاء دون الجملة وجهان احدهما انه لا يصح ان نعلم الحي عليها الا باعتبار
ما زاد عليه فان القدرة لا تعقل الا على مقدور ولا تعقل مستقلة بنفسها ولا مستغنية عن اعتبار غير ما
اختصت بها وهذا هو معنى الحكم يزيده بيانا ان القدرة هي التمكن من الفعل والتمكن من الفعل لا يعقل
الا بين ما اختص به وبين الفعل وهذا هو معنى الحكم الوجه الثاني انا قد بينا ان القدرة زائدة على
ذات الحي وحينئذ فلا يخلو ان تكون راجعة الى النفي او الى الاثبات ولا يجوز ان تكون راجعة الى النفي
لان النفي لا يختص بذات دون ذات فكان يجب في جميع الذوات ان تكون قادرة وان لا يقع تفرقة بين القادر
والعاجز ويؤدي الى مقدور بين قادرين والى زوال التفاضل بين القادرين لان النفي لا يقبل التزايد وذلك
محال واذا كانت القدرة راجعة الى الاثبات فلا يخلو ان تكون ذاتا او صفة او حكما لما تبين ان
القسمة في ذلك دائرة بين نفي واثبات ولا يجوز ان تكون ذاتا لانها لا تخلو ان تكون مختصة بالحي ام لا ومحال
ان تكون غير مختصة لانها لم يكن بان تؤثر في صحة الفعل منه والحالة هذه اولى من ان لا تؤثر واولى من ان تؤثر
لغيره وكان يؤدي الى مقدور بين قادرين والى ان لا يقع تفرقة بين القوي والضعيف والقادر والعاجز
لانها معهما على سواء وذلك محال واذا كانت مختصة به فلا تخلو ان تكون موجبة لصفة او حكم
او غير موجبة لصفة ولا حكم فان كانت غير موجبة لصفة ولا حكم لم تخل ان يكون لها تعلق بالمقدور
ام لا ومحال ان تكون غير متعلقة بالمقدور لانها لم يكن بان تكون قدرة عليه اولى من سائر ما لا

تعلق

تعلق بينه وبين المقدور فكان يجب في جميع الذوات التي لا تتعلق بالمقدور وان ان يكون قدرة عليه
وذلك محال لانه يؤدي الى زوال التفرقة بين القادر والعاجز بان يكون هذا في العاجز من الذوات التي
لا تتعلق بالمقدور قدرة عليه وذلك محال وكان يؤدي الى مقدور بين قادرين والى زوال التفاضل
بين القادرين وذلك محال ومحال ان يكون متعلقة بالمقدور مع انها لا توجب صفة ولا حكما
لان تعلقها به ان لم يكن زائدا عليها خرجت عن كونها متعلقة به والا لزم في جميع الذوات ان يكون
متعلقة بالمقدور مع انه ليس تعلقها امرا زائدا على ذاتها ولا يختص على سائر الذوات بامر يخصها بان
تكون متعلقة اولى من غيرها اذ نسبة الذوات الى المقدور نسبة واحدة حتى لم يكن هناك حكم يصدر
عنها ويكون تعلقا بالمقدور وذلك يؤدي الى زوال التفرقة بين ما يتعلق وما لا يتعلق فكان يجب
في الجماد والذات والكلام وغيرها ان يكون قدرة متعلقة بالمقدور وان لم يكن بينها وبين المقدور
نسبة زائدة على مجردها وذلك محال وان كانت تلك الذات موجبة لصفة او حكم لم يخل ان يكون
متعلقة بالمقدور ام لا ومحال ان يكون قدرة على المقدور وهي غير متعلقة به كما تقدم واذا كانت متعلقة
لم يخل ان يكون تعلقها زائدا عليها ام لا ومحال ان لا يكون زائدا عليها لما تقدم واذا كان زائدا عليها
لم يخل ان يكون موجبة لما زاد عليه ام لا والثاني محال لانا قدرنا انها موجبة لصفة او حكم فلذلك محال
ان يكون موجبة لما زاد عليه لان ما يوجبه لا يخلو ان يوجبه لما اختص بها من المحل او يتعدى ايجابها الى غير ما
اختص بها من المحل ومحال ان يوجب الصفة لما زاد على محلها نحو ما يقوله المخالف انها تحل في بعض الاجزاء
وتوجب للجملة لان الجملة في حكم الغير للاجزاء ولهذا انتسب للاجزاء ما لا يثبت للجملة ولان ما عدا المحل ليس
هو المحل فاذن هو غيره فان كل امرين ليس احدهما هو الآخر فهو غير له ولو جاز ان يتعدى في ايجابها الى غير
محلها لجاز ان توجب لسائر الذوات التي لا تختص بها فيكون القدرة الواحدة في الحي كافية في ايجابها لسائر
الاحياء وذلك لا يجوز وليس لقائل ان يقول ان اتصال الجملة بعضها ببعض ينزلها منزلة الشيء الواحد لانا
نقول ان عنيت انه يرفع الغيرية بين اجزائها فذلك محال والا لزم ان يكون الذوات الكثيرة قد صارت ذاتا

واحدة وإن عنيت أنه يجمعها اسم واحد لكونها جملة وحيًّا وإنسانًا وإن كانت القدرة ثابتة من أجزائها
لزم ما ذكرناه وهو أنها إذا افتقرت في الحاجة التي تحتاجها إلى محلها لم يكن بأن توجب لبعض الجواهر والأجسام أولى من البعض
الآخر وذلك محال فبطل أن توجب لغير ما اختصت بها وإن كانت تلك القدرة موجبة لما اختص بها تلك الصفة وذلك
التعلق لم يخل تلك القدرة أن تكون واحدة أو أكثر منها ومحال أن يكون أكثر منها لأن الأشياء الكثيرة لا توجب
أمرًا واحدًا والأداء إلى أن يكون منتفيًا إذ لا ينتفي بعضها فأثبتنا المنسوب ما لم ينتف منها فيكون ثابتًا منتفيًا
وذلك محال وليس لقائل أن يقول إنه لا يصح انفصال بعضها من بعض لأنه لا تعلق هناك يمنع من انفصال بعضها
عن بعض فإنه إن لم يكن بعضها أصلًا في البعض الآخر لم يكن تعلق بينها وإن كان بعضها أصلًا في البعض الآخر
جاز انفصال الأصل عن الفرع وثبوته من دونه والاعتماد على كونه أصلًا فيه بالنقض والإبطال وبذلك يبطل أن
تكون القدرة هي البنية ولأن البنية أمور كثيرة لا يصح أن توجب تعلقًا واحدًا بالمقدور كما تقدم وإن
كانت القدرة شيئًا واحدًا لحقه المحل ويوجب له التعلق بالمقدور وتلك الصفة لم يخل أن يكون الطريق إليها
هو أثرها الذي توجبه لمحلها أو ما يتعلق بها مما يوجبها أو ما لا تعلق بينه وبينها أو ما لا طريق إليه
ومحال أن يكون ذلك هو أثرها لأنه لا يكون طريقًا إليها إلا بعد إبطال أن يكون ثبوته بالفاعل وقد بينا أن
الصفات والأحكام المختصة بالمحال إنما تثبت بالفاعل ومحال أن يكون الطريق إليها ثبوت مؤثر فيها مما بينه
وبينها تعلق لأنه لا تعلق بين القدرة وبين غيرها سوى الفاعل لها إن كان فهو لا يدل عليها أو ما يقال إنه
أثرها فإنها ليست بموجبة فيدل عليها ما يوجبها ولا يعقل زائد على ذلك يكون متعلقًا بها ولو دل عليها
مع أنه لا يعلم له وجه تعلق لم يكن بأن يدل أولى من أن لا يدل عليها وذلك محال بل كان يجب أن يجوز دلالة
جميع ما لا تعلق بينه وبينها عليها وهذا محال لأنه لا بد من تعلق بين الدليل والمدلول لولاه لم يكن بأن يدل أولى
من أن لا يدل وبذلك يبطل أن يدل عليها ما لا تعلق بينه وبينها وإذا لم يدل عليها دليل ولا يعلم بنفسها لم يجز
إثباتها لأن إثبات ما لا دليل عليه لا يجوز وهذا الذي ذكرناه أخيرًا كان يصح أن يكون أصلًا في الدلالة
على إبطال كونها ذاتًا إلا أنا قصدنا أن يدخل في الدلالة النقض على سائر المخالفين وبالله التوفيق فبطل أن يكون ذاتًا

الاحو

ولا يجوز أن تكون القدرة صفة للحي لأنها لا تخلو أن تكون صفة للجملة أم الأجزاء ومحال أن تكون صفة واحدة
للجملة لأن الجملة ذوات كثيرة والذوات الكثيرة لا تستحق صفة واحدة والا أدى إلى أن تكون منقسمة لانتفاء بعضها
ثابتة لثبوت البعض الآخر ولأنه لا يعقل أن تكون صفة الشيء صفة بعينها لغيره كما لا يعقل أن تكون الحال
في محل هو بعينه الحال في غيره وكما لا يعقل أن يكون الكائن في جهة هو بعينه الكائن في غير تلك الجهة وإن
كانت صفة للآحاد والأجزاء المحل أن تكون هي التمكن من الفعل أو سواه ومحال أن تكون سوى ذلك
لأن ما عدا ذلك لا يكون هو القدرة لما بينا أن القدرة ليس إلا التمكن من الفعل وإذا كان هو التمكن من
الفعل صح ما قلناه وثبت أن القدرة من قبيل الأحكام لأن التمكن من الفعل من قبيل الأحكام كما تقدم فثبت
بذلك الموضع الثالث وأما الموضع الرابع وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها **فاحتج**
شيوخنا أصحاب أبي هاشم لإثبات الحالة للجملة في الشاهد بكونها قادرة بأن الواحد منا إذا صح منه
الفعل وتعذر على غيره لم يكن بد من أمر لأجله صح منه ما تعذر على غيره قالوا ولا يجوز أن يرجع ذلك إلى
ذاته لاشتراك من صح منه الفعل وتعذر عليه في الذات مع افتراقهما في الصحة ولا أن يرجع إلى النفي لأنه
معهما على سوا ولا إلى ذات أخرى لأنه كان يجب أن تكون هي المؤثرة في الفعل فبقي أنه راجع إلى الصفة للذات
ولا يجوز أن يرجع إلى الأجزاء لأن صحة الفعل حكم راجع إلى الجملة فالمؤثر فيه يجب أن يرجع إلى الجملة لأن ما يرجع
إلى الآحاد لا يؤثر فيما يرجع إلى الجملة من حيث أن الجملة في حكم الغير للآحاد فلو أثر ما يرجع إلى الآحاد فيما
يرجع إليها لأثر فيما يخرج عن الجملة وذلك محال **والجواب** عن ذلك وبالله التوفيق أنا قد بينا
أن من صح منه الفعل يفارق من تعذر عليه الفعل بصحة الفعل لا بأمر زائد على ذلك كما أن الجوهر الأسود يفارق
غير الأسود بالسواد لا بأمر زائد على ذلك ولا معنى للتعليل الحالة للجملة من غير موجب للتعليل فلم يصح قولهم لا بد من
أمر لأجله صح منه ما تعذر على صاحبه لأنه إنما نعلم أنه لا بد من أمر متى علمنا أن الصحة تحدث بعد أن لم
تكن فإنا نعلم أنه لا بد من أمر لأجله تحدث بعد أن لم تكن فأما المجرد مفارقة من صح منه لمن لم يصح منه
ذلك فلا وجه يقتضي أنه لا بد من أمر لأجله صح من أحدهما دون الآخر على ما بينا تفصيل ذلك في كتاب الشهاب
الثاقب على أنا لو سلمنا حاجة الصحة إلى أمر لأجله تثبت صحة الفعل فإنه لا يجب أن يكون المؤثر فيها

راجع الى الجملة بل ما انكروا ان يكون راجعا الى الآحاد وقولهم بأن ما يرجع الى الآحاد لا يؤثر
فيما يرجع الى الجملة لا يصح على اصولهم لان القدرة عندهم تحل في بعض الجملة وتؤثر في الصفة الراجعة الى الجملة
فهلا كانت الصحة راجعة الى الجملة والمؤثر فيها يرجع الى الآحاد والاجزاء ثم يقال لهم اذا جاز ان يتعدى
الصفة الواحدة من الاختصاص بالجزء الواحد الى اجزاء الجملة ولا تستبعد ذلك مع ان الجملة اجزاؤها متغايرة
فلا تستبعد ان يؤثر ما يختص بالآحاد فيما يختص بالجملة وعلى انا قد بينا انه لا يجوز اثبات صفة ترجع الى
الجملة فلا يصح ما قالوه ثم يقال لمن يقول وما انكرتم ان صحة الفعل للشيء الحاكم راجع الى الجملة فان ذلك مبني
على اثبات امر واحد لاجزاء الجملة وما تقولون بقولكم انه يصح من احدهما الفعل فان عنيتم ان الفعل يجوز
وقوعه من احد الحيين دون الآخر فذلك لا يصح لانه ما من حيين الا والفعل يجوز وقوع الفعل منهما لانه يجوز ان
يقدر على الفعل فان كونه حيا يصح كونه قادرا كما ذكرتموه وعلى ان التجويز لا يختص بالذاتين اللتين فرضتم بان
احدهما يصح منها الفعل دون الاخرى وانما يختص بغيرهما وان عنيتم انه يصح من احدهما على معنى ان احدهما
يتمكن من ايجاد الفعل دون الآخر وان هذا التمكن راجع الى الجملة قيل لكم وما انكرتم ان هذا التمكن راجع
الى الاجزاء او الآحاد فان قلتم لا يصح ذلك لانا نعلم ان احكام صحة الفعل يتعلق بالجملة من الامر والنهي وغيرهما
قيل لكم وما انكرتم انه انما تعلق بالجملة لان الفعل صح ببعض الجملة ويكون ذلك البعض آلة للجملة في الفعل
كاليد فانها آلة للجملة فما صح بها من الفعل اضيف الى الجملة من حيث انها آلة للجملة ولولا الجملة المتصلة بها ما
صح بها الفعل ولهذا اذا بانت من الجملة لم يتمكن بها من الفعل كما ان الادراك انما يصح ويجب بالحواس
المتصلة بالجملة ولاجل كونها آلات للجملة يضاف الادراك الى الجملة ولا سيما انا نعلم ضرورة ان الفعل ما
صح بكل الجملة فانا لا نستعمل كلها في الفعل ونعلم ضرورة ان البطش يوجد باليد لا بالبطش بجميع الجملة
فلا معنى لما ذكرتموه في ذلك الا ان يراد به انه يضاف الى الجملة لما وقع بآلتها وهي الجارحة مثلا التي
اختصت بالتمكن من الفعل الذي لاجله اثرت في الفعل ويكون ذلك وفاقا وان عنيتم بقولكم ان الفعل صح
من احدهما دون الآخر انه حصل وحدث فلا اشكال انه ببعض الجملة وهو الآلة حصل وحدث لا باستعمال
جميع الجملة وان كان ههنا آلة يضاف الى الجملة لما لم يكن اليد يدا الا لها ولا بعضا الا لها دون غيرها

من

من الجمل للانفصال الحاصل فيها **ومما احتج** اصحاب ابي هاشم لاثبات القدرة معنى لجل في بعض الجملة
ما ان كونه قادرا لا يجوز ان يثبت لذاته ولا بالفاعل فيجب ان يثبت لمعنى على مثل طريقتهم التي بيّناها في اثبات
المعاني **والجواب** عن ذلك قد تقدم وعلى انا ها هنا قد بيّنا انه لا حالة للقادر لكونه قادرا فاذا
لم يكن له صفة لكونه قادرا او لم يكن طريق الى القدرة سوى ما توهّموه من ثبوتها لم يصح اثبات المعنى الذي هو فرع
في العلم بها على ثبوتها فيكون اثبات القدرة لا لحلّ بعض الجملة مما لا طريق الى اثباته وما هذه حالة فاثباته
لا يجوز **واحتج** مشايخنا ابو الحسين واصحابه على ان القدرة هي البنية التي هي التوسط في المزاج في العصب
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والشدة والصلابة والاسترخاء واللين والروح النفساني بانه
متى تكاملت هذه الامور في البدن فانه يصح منه الفعل اذا زالت الموانع ومتى لم تحصل او لم تتكامل فانه يتعذر عليه
الفعل على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة فلو جاز ان يكون المؤثر في صحة الفعل زائدا على ذلك لجاز حصوله من
دون ما ذكرنا فيصح الفعل او حصل ما ذكرنا من دونه فلا يصح الفعل ومعلوم خلاف ذلك فاذا كانت هذه الامور
هي المؤثرة في صحة الفعل ثبت انها القدرة لان القدرة هي التي بها يصح الفعل **والجواب** عن ذلك ان
العلم بان الواحد منا قادر هو علم ضروري يجري في كل عاقل يعلم كون القادر قادرا ويعلم قدرته وان لم يخطر
بباله ما ذكروه من اعتدال المزاج في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والشدة والاسترخاء ولا العاقل
يعلم تفصيل ذلك المزاج ولا اعتداله وانما هذا الفصل يعول من الاطباء على اثبات المزاج في البدن واعتدال
الطبايع الذي لولاه لما ثبت القدرة والحياة وهذا امر مغيب يجوز ان يكون الله تعالى ركب البدن عليه ويجوز
ان لا يركبه عليه والقدرة معلومة في الحال فلا يجوز الاحالة بها على امور غير معلومة ولا مقطوع بها يبيّن
ذلك ويوضحه ان الواحد منا قد يعرف من نفسه انه صحيح البدن وان الآفات زايلة عنه ولا يعلم انه قادر
ولا انه متمكن من الفعل الا بعد ان يختبر حال نفسه في حمل الشيء فان تأتى منه علم من نفسه بالخبرة انه قادر وان
لم يتأت منه علم انه عاجز وان كان صحيح البدن فلو كان كونه قادرا هو صحة البدن او كان هو القدرة
لوجب فيمن علمه ان يعلم انه قادر وايضا فان بجسمه الاذن فيها العصب والبنية ولا يتأتى بها الفعل
وايضا فانا نقول لهم انه لا يجوز ان يؤثر هذه الامور المتغايرة المختلفة في صحة الفعل لان الاشيا الكثيرة

لا تؤثر في أمر واحد ولا يصح أن يقال بأن واحداً منها تؤثر وسائرها شرط لأن أي واحد منها أشاروا
إليه من رطوبة أو يبوسة أو غضب أو غيره فإنه كان يؤثر أين ما وجد وإن لم يوجد حصول ما هو شرط فيه ليؤثر
لأنه لا يجوز حصول المؤثر مع استحالة شرط تأثيره وذلك محال وعلى أن بعضها ليس بأن يجعل مؤثراً في صحة الفعل
والآخر شرطاً أولى من العكس لعدم المخصص وذلك محال وعلى أن الحياة إذا كانت عندهم هي البنية والبنية
هي القدرة لزم أن يكون الحياة هي القدرة وذلك محال لأنا نعلم ضرورة أن الحي قد يكون حياً ولا يكون قادراً
وإنما كونه حياً يصح لأجله أن يكون قادراً والشيء أيضاً لا يكون مصححاً لنفسه فلا بد من القول بأن كونه قادراً أمر
زائد على البنية وأنه القدرة لما بيناه وإذا ثبت ذلك صح ما ذهب إليه والله الهادي وبذلك يتم الكلام في
الموضع الرابع وبتمامه ثبت الكلام في معنى القدرة وهو الموضع الثالث وأما الموضع الرابع وهو
في كيفية تأثيرها في الفعل فاعلم أنها إنما تؤثر على سبيل الصحة لا على سبيل الإيجاب ولا يصح تأثيرها إلا باستعمال
محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال ويقع التفرقة بين القوي والضعيف بحسب تزايدها والكلام
في هذه الجملة يقع في أربعة مواضع أحدها أنها تؤثر في مقدورها على سبيل الصحة والاختيار لا على سبيل
الإيجاب وثانيها أنها لا تؤثر في المقدور إلا باستعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال
وثالثها أنه لا يصح تأثير ما اختص به من الجواهر الحية إلا بكون أمثالها لما تفعل بما اختص به من الجواهر
(مشروطة)
التي تستعمل في الفعل دون ما لا تستعمل أو يكون تابعاً لما يستعمل في الاستعمال نحو الجواهر التي لا تحل وفقد
الحياة فيها أما الموضع الأول وهو أن القدرة تؤثر في مقدورها على سبيل الصحة والاختيار لا على
سبيل الإيجاب كما ذهب (إليه) المجبرة فالذي يدل على ذلك وجوه كثيرة أحدها أنا لا نعني بتأثيرها على سبيل الصحة
والاختيار إلا أنه كان يمكن القادر وهو المختص بها قبل إيجاد الفعل أن يوجده وأن لا يوجده ولا شك
أن كل عاقل يعلم ضرورة أنه قبل إيجاده الفعل يمكنه أن يوجده وأن لا يوجده ولهذا افترق بذلك بين
تحركه بيده وبين رعشتها وبين تحركه بيده وبين تحرك الشرايين ونعلم ضرورة أنهما إنما
يفترقان بأن أحدهما كان يمكنه أن يوجدها قبل إيجادها وأن لا يوجدها وأنه يتقدم تمكنه

من ذلك

من ذلك فعل وجودها دون الاخرى وكذلك المتمكن منا هو يفرق بين هويته وبين تحريكه ليده
تفرقة ضرورية ونجد العقل اجمعا الى ما ذكرناه فلو كانت موجبة لمقدورها غير متقدمة عليه لما صحت
فيها هذه القضية وثانيها ان القدرة لو كانت موجبة لمقدورها لكانت افعال العباد من الله تعالى
لان فاعل السبب فاعل المسبب وذلك محال كما تقدم وثالثها انها لو كانت موجبة لمقدورها لوجب
ان يقبح في الشاهد الامر والنهي والمدح والذم والشكر على النعمة واللوم على الاساءة ولان فعل العبد متى
كان موقوفا على امور موجبة لا تقف على اختياره بل يحصل وان كره حصولها وينتفي وان اراد ثبوتها
جرت الافعال حينئذ مجرى الصور والالوان فكما انها لما لم تقف على اختيار العباد لم يتعلق بها امر ولا نهي
ولا مدح ولا ذم كذلك كان يجب في افعالهم ومعلوم ضرورة خلاف ذلك وان التفرقة واقعة بينها
ورابعها ان القدرة لو كانت موجبة لمقدورها لما حسن من الله تكليف الكافر بالايمان لانه تكليف
لما لا يطاق لان ما فيه من قدرة الكفر موجبة للكفر الذي هو ضد الايمان فاذا كان الكفر لازما له ومانعا
من وجود الايمان كان تكليفه به تكليف لما لا يطاق لانا لا نعني بتكليف ما لا يطاق الا التكليف بما لا يقدر
عليه ولا يتمكن من فعله وقد ثبت انه يحسن من الله تعالى تكليفه الايمان فبطل ما ذكروه من ذلك فثبت
الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو انها لا تؤثر في المقدور الا باستعمال محلها في الفعل
او في سببه (او الالة) ضربا من الاستعمال فالذي يدل على ذلك انها لو اثرت في المقدور من دون استعمال محلها
لصح من العباد الاختراع وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل
عليه انا لا نعني بالاختراع الا صحة وجود الفعل من دون استعمال لما يختص بالقدرة في الفعل او فيما لا بد
للفعل منه ولهذا قلنا انه تعالى يخترع افعاله على هذا المعنى واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز
فالذي يدل على ذلك انه لو جاز الاختراع بالقدرة في الشاهد لصح من الواحد منا ان يحرك الجسم الثقيل
على بعد منه بغير آلة وذلك مما يعلم خلافه ضرورة وايضا فلو صح الاختراع لصح من الواحد منا
ايجاد الاجسام ولتعلقت به قدرته وان المانع من ذلك انما هو استحالة الاختراع وايضا فلو جاز

الاختراع لا امكننا ان نهلك اعداءنا وهم على بعد منا ولما احتاج العباد الى الالات الثقل من الرمي
بالسهام ولا الضرب بالسيف ولا الطعن بالرمح وكل ذلك يعلم ضرورة استحالته فثبت الموضع الثاني وهو
انه لابد من استعمال محل القدرة كما قدمنا واما الموضع الثالث وهو انه لا يمكن تاثير ما حصلت به
من الجواهر الحية الا بشرط ثبوت امتناع لها لما اتصل بما حصلت به من الجواهر التي تستعمل في الفعل دون ما لا
يستعمل او يكون تابعا لما يكفي في الاستعمال نحو الجواهر التي لا يحل فقد الحياة فيها فالذي يدل على ذلك انه
لو جاز وجود الفعل بما اختص بها من الجوهر وحده لادى ذلك الى مباينته الحي وخروجه عن كونه بعضا البطح استعماله
في الفعل ومتى خرج عن جملة الحي لم يصح الفعل به لانه لابد ان يكون من جملة مشتبه ببنية مخصوصة ولهذا فان
الواحد منا لا يمكنه ان يحرك بعض الساعد دون بعض للعلة التي ذكرنا ويمكن ان يقال انما لم يمكن لعدم
المفصل بدليل انه اذا حصل المفصل امكن ذلك فيه ويمكن ان يقال بان الجزء الواحد من الجواهر لا تاتي فيه
المفصل فلا يصح استعماله وحده في الفعل وان كانت فيه القدرة على الفعل ويمكن ان يقال ان هذا الشرط
يختص افعال الجوارح فاما افعال القلوب فانه يصح بالجوهر الواحد ان يفعل ارادة او كراهة او غير ذلك
لانه لا يحتاج الى ازيد من المحل الذي هي فيه فالقدرة حاصلة والمحل محتمل فلو لم يوثر لعاد على كون القدرة
موثرة بالنقض والابطال ويكون التفرقة بينها وبين افعال الجوارح ان الواحد منا يعلم انه لا يمكنه
الفعل بيده الا باستعمالها وانه يمكنه فعل الارادة والكراهة بقلبه وان لم يستعمل القلب في الفعل وانما
يوجد ذلك على وجه الابتداء والله اعلم بالصواب واما الموضع الرابع وهو ان بنية ابداننا
يحتاج اليها ابدا لنا وان لم يكن وجودها يحتاج الى ازيد من بنية الحي فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم
بضرورة العقل ان كل حي يصح ان يكون قادرا ولهذا انتفع التفرقة بين الحي وبين ما ليس بحي ولذلك دخلت
صحة كونه قادرا في حد الحي حتى لم يعقل من دونها ولهذا الواحد منا يخبر انه علم حيا تستحيل ان يكون
قادرا لبادر العقلاء الى تكذيبه من غير توقف في امره وما ذلك الا لانهم علموا بضرورة العقل ان كل
حي يصح ان يكون قادرا ولا يستحيل ذلك فيه فلو قلنا بان وجود القدرة يحتاج الى ازيد من بنية الحي

اما ان وجودها فلا يحتاج الى انه لابد من بنية للحياة

لا بعدم

لانهدم هذا الاصل الضروري وذلك محال وامّا ان تزايد القدرة تحتاج الى تزايد البنية فهو
مذهب الشيخ ابي عبد الله البصري وكثير من مشايخنا وقال بعضهم لا تحتاج الى ذلك والذي يدل على ما ذكرناه
انها لو لم تحتج في تزايدها الى زيادة بنية الحي لصح ان تكون الذرة في القوة كالفيل بان تحل فيها مثل قدر الفيل
لانها لا تحتاج في وجودها الى ازيد من محل الحياة ولو جاز ان تكون كالفيل لجاز ان تحمل ما تحمل الفيل بل كان يجوز
ان تحل فيها من القدر ما تحمل به السماوات والارض ومعلوم ان العقل لا يجوز شيئا من ذلك بل نعلم خلافه
ضرورة فيجب فيما ادى اليه ان يكون محالا وهو القول بانه يصح وجود ازيد من قدرة واحدة في محل الحياة
وبذلك يتبين ان القدرة تحتاج في تزايدها الى تزايد البنية وبذلك يثبت الموضع الرابع وبثبوته يثبت
الموضع الرابع وامّا الموضع الخامس وهو ان القدرة الواحدة قدرة على الضدين والمثلين والمختلفين
فالذي يدل على ذلك وجوه كثيرة احدها انها لو لم تتعلق بهما لقبح امر القاعد بالقيام والقائم بالقعود
لان ما فيه من القدرة لا يتعلق بغير ما هو محدث له من قيام او قعود ومعلوم ضرورة بخلاف ذلك ومنها
انه كان يجب ان يجوز كون الواحد منا قادرا على حمل الف رطل حديد ولا يقدر على جزء له واحد لان
القدرة على احدهما ليست هي القدرة على الاخرى ولا يمتنع ان تحل معها عند المخالف ومعلوم ان من جوز
ذلك فقد خرج عن قضية عقله ومنها انه كان يجب ان يجوز ان يقدر الواحد منا على ان يمشي
الفرسخ عن يمينه ولا يقدر على خطوة واحدة عن يساره لان القدرة على احدهما غير القدرة على الاخرى
وذلك محال ومنها انه كان يجب في الصحيح والسقيم ان يستويا في حال قعودهما في انه لا يجب
عليهما القيام في الصلوة لانهما قد اشتركا في ان لا قدرة لهما معا على القيام فيها وذلك محال وكذلك
كان يجب ان يستوي حالهما في انه لا يجب عليهما القيام للوضوء لانهما في حال قعودهما على سوا في ان لا
قدرة معهما لاشيما مع قولهم انها موجبة لمقدورها ويقال لهم اذا كانت القدرة موجبة لمقدورها
وهي ومقدورها خلق الله تعالى ابدا فلم كانت بان تؤثر فيه اولى من ان يؤثر الفعل فيها ويقال لهم
اذا قتل الواحد منا نفسه هل قدر على ذلك وهو حي فهو قولنا وبان انها متقدمة ومتعلقة بالضدين
او قدر وهو ميت وهذا مما لا تقبله العقول ويقال لهم يلزمكم لو قدر النبي صلى الله عليه وآله

والملائكة عليهم السلام على كل فاحشة وقبيحة لو وهبت منهم لان القدرة توجب المقدور ولكن ما فيهم من
القدرة هي قدرة موجبة للايمان فلا يتعلق بضده ولو قدر ابليس على الصلاح والخير والزهد في الدنيا وعلى ما
قدرت عليه الملائكة لكان فاعلا كذلك ولكن فيه قدرة الكفر ومن قال بهذه المقالة فقد خرج عن الملة لان من
وصف ابليس بذلك والنبيين والملائكة بما ذكرنا فقد شرف ابليس وعظمه وتنقص الملائكة والنبي صلى الله عليه وآله
واستخف بهم لان من كان لو قدر على الخير لفعله اشرف ممن لو قدر على الشر لفعله وايضا فلو صح ما قالوه
لكان لا فرق بين الكافر والعاجز عن الايمان من الصبيان والمجانين وان تستوي فيهم الاحكام لان الكافر لا يقدر
على الايمان والصبي والمجنون لا يقدران مثله على الايمان والذي خلق فيه الكفر وقدرته الله والذي خلق في
الصبي العجز وهو جعله الله وكل مذهب يؤدي الى هذا السخف من الاعتقادات فهو مذهب باطل فهذا هو الكلام
في الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في بيان شبه المخالفين والجواب عنها فلهم في ذلك
شبه ركيكة منها **شبهة** قالوا لو لم يجب الفعل بالقدرة في اول وجودها لكان امكان
يستحيل لذاتها وهذا يقتضي استحالته في كل حال او ملغي وهذا يقتضي الجواز في اول وجودها الفعل
بها في بعض الاحوال الجواز زوال ذلك المعنى **والجواب** انها كالامر راجع الى معناها لا يصح الفعل بها
حالة حدوثها وجب ان يصح بها فيما بعد ذلك لان معناها التمكن من فعل الفعل من ان يفعل في المستقبل
بها وان لا يفعل وبذلك تفارق الموجبات ولهذا نفرق الواحد منا بين حركة يده وبين رعشة يفرقه ضرورة
راجعة الى ان حركة يده كان يمكنه فعل الجادة ان يوجده وان لا يوجده بخلاف الرعشة فيها فلم يلزم
ان يستحيل الفعل بها في المستقبل كما ذكره المخالف لما بينا ان صحة ذلك في المستقبل راجع الى معناها
ومنها **شبهة** قالوا قد قال الله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا لما لم يوجد منه الصبر
والجواب عن ذلك انه لا يريد بذلك نفي القدرة لان الله تعالى قد حكى عن موسى عليه السلام انه قال ستجدني ان
شاء الله صابرا ولا يكون صابرا الا وقد قدر على فعل الصبر فلو حملنا قوله لن تستطيع معي صبرا على

طاهر

ظاهره لتناقض الكلام ولكان احدهما كذبا وذلك لا يجوز فلا بد ان يكون المراد نفي الاستطاعة
نفي سهولة الصبر وخفته اي لن تسهل عليك الصبر ولهذا قال وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا علما
اي كيف تسهل عليك ذلك مع ان ظاهره لا تسهل الصبر عليه الا ان يحيط الانسان بانه مفعول لمصلحة
فانا قد بينا ان الدلالة العقلية قد دلت على وجوب تقدم القدرة على مقدورها والادلة السمعية
موافقة لها فيجب حمل هذه الاية المتشابهة على ذلك لما قدمنا الا ترى الى قوله تعالى في المنافقين وسيحلفون
بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون فكذبهم في قولهم انهم
لا يستطيعون وذلك يقتضي انهم قد استطاعوا الخروج ولم يفعلوه وقول المخالف بانه تكذيب
لهم في قولهم لخرجنا لا يصح لانه اذا كذبهم في قولهم لو استطعنا لخرجنا صح قولنا انهم لا يخرجون
وان استطاعوا فثبت ان القدرة لا تكون موجبة لمقدورها ومنها **شبهة** قالوا لو كانت
قدرة على الضدين لوجب ان يقعا بها معا او يحتاج في وجود احدهما الى امر زائد عليها يكون مؤثرا
في الفعل غير القدرة وكله محال **والجواب** عن ذلك ان من شيوخنا من يقول لا يوجد احدهما
دون الاخر الا بداع يخصصه يكون شرطا لتاثير القدرة في احدهما دون الاخر والوجود بالقدرة
وهو قول الشيخ ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي ره ومنهم من يقول لا احتياج الى مخصص لان ذلك انما
يحتاج اليه في الموجبات وقد بينا انها ليست بموجبة لمقدورها وقد ثبت انها مؤثرة في المقدور
على سبيل الصحة فتكون متعلقة بالضدين على معنى انه يصح بها ايجاد كل واحد منهما منفردا عن صاحبه
اذ لو علقنا وجود الفعل بامر زائد عليها لم يخل ان يكون شرطا في تاثيرها او مستبدا بالتاثير فيه
ومحال ان يكون مستبدا بالتاثير لانه كان يجب ان يقع الفعل ممن ليس بقادر متى لم يكن للقدرة تاثير
في الفعل وذلك محال لان الدليل دل على تعلق الفعل بها ولا يجوز ان يكون شرطا لانه كان يجب
ان يكون مؤثرا في صحة الفعل او لاجله اثرت القدرة في صحة الفعل وذلك محال لان ذلك يخرج القدرة
عن معناها فان معناها انه يصح بها الفعل عند بعضهم وعند اخرين انها تمكن القادر من الفعل وصحته
منه فلا يصح وقوف الفعل على زائد عليها ومنها **شبهة** قالوا لو كانت قدرة على الضدين

لوجب فيمن قدر على العلم ان يقدر على السهو والجواب عن ذلك ان شيوخنا قد تكلموا فيه على حسب
مذاهبهم في السهو فقال الشيخ ابو اسحاق بن عياش ليس السهو بمعنى ولا هو ضد للعلم وانما هو زوال العلم
فهو يحصل لغير الاختيار فلا يتعلق به القدرة وهذا هو الصحيح لانا قد بينا ابطال المعاني ولانه لا دليل
يدل على كونه معنى وقال الشيخ ابو عبد الله هو قادر على فعل السهو ولكنه لا يحصل منه لعدم الداعي
على ما نبينه ان شا الله تعلى وقال بعضهم ليس من قدر على الشي يجب ان يقدر على جميع اضداده وانما يجب
ان يقدر على ضده وهذا لا يصح لما قدمنا ان القدرة تتعلق بالضدين واجاب ابو هاشم بان السهو لا يضاد
العلم وانما يخرج المحل القابل للعلم من ان يكون قابلا له وهذا لا يصح لانه متى ثبت انه معنى فقد علمنا
انه لا يصح اجتماعه مع العلم مع انه لا ينافي ما يحتاج اليه العلم فالجواب ما تقدم فعلى هذه الطريقة
يجري القول في هذا الباب والله الهادي

باب القول في الكسب

والكلام منه
يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الكسب هو الفعل الذي يحدثه القادر لمنفعة
تعود عليه او دفع مضرة هذا هو قول العدلية قالوا فالعبد محدث لفعله ومكتسب له بهذا المعنى وذهب
بعض المجبرة الى اثبات العبد مكتسبا لفعله غير محدث له قالوا فالمحدث هو الله والكسب هو حركة او سكون
كان حدوثها بقدرة يخلقها الله وربما قالوا هو حركة او سكون تعلقت بها قدرة وربما قالوا
معناه ان له قدرة عليه وربما قالوا حله مع القدرة عليه او حدث مع القدرة عليه وعلى الجملة فلم يعقلوا
معنى قولهم كسب ولا عقلوه احدا لان اصل هذا المذهب ان مبدعه لما لزمه ابطال الامر والنهي
والوعد والوعيد والمدح كلها قال فالله المحدث والعبد مكتسب فلهذا تعلقت به الاوامر والنواهي
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه
كثيرة احدها ان يقال لهم هل الكسب معقول ام لا فان قالوا ليس بمعقول فكفى بذلك دلالة
على فساده وان قالوا هو معقول قيل لهم فهل هو الفعل ام لا فان قالوا بالاول فهو قولنا وان
قالوا بالثاني قيل لهم فهل هو محدث ام لا فان قالوا ليس بمحدث كان قديما لانه لا واسطة بينهما

ولزم

ولزم اثبات قديم يكتسبه العبد وان قالوا هو محدث قيل لهم فهل له محدث ام لا ان قالوا لا محدث
له بطل ما اثبتناه من اثبات الصانع ولزمهم تجويز ان يكون العالم حادثا من غير محدث ولزمهم ان لا يكون كسبا للعبد
اذ لم يؤثر فيه وان قالوا له محدث قيل لهم فهل احدثه الله تعالى ام العبد ام احدثه الله واكتسبه
العبد فان قالوا احدثه الله لزمهم ما الزمناهم وان قالوا احدثه العبد فهو قولنا وان قالوا احدثه
الله واكتسبه العبد قيل لهم فهل اكتسابه هو الفعل او غيره ولا يزال السؤال يعود عليهم الى غير حد
محدود الوجه الثاني ان العبد لا يخلو ان يقدر على الانفراد بالكسب دون الاحداث او لا يقدر
على ذلك فان قدر على ذلك فقد ثبت ان ما اكتسبه العبد لا يكون احداثا لله تعالى وهو قولنا وان لم يقدر
على الاكتساب من دون الاحداث ثبت ان الكسب لا يقف على اختيار العبد ولا يتعلق به امر ولا نهي ولا
مدح ولا ذم ولا وعد ولا وعيد وجرى ذلك مجرى الوانهم وصورهم ولزمهم ما هربوا منه من مذهب جهم
ولمحهم علتهم التي اعتلوا بها الوجه الثالث ان الله تعالى لا يخلو ان يقدر على احداث حركات
العبد وتصرفاته من دون ان يكتسب العبد او لا يقدر الا باكتساب العبد فان لم يقدر الا باكتسابه لزم
ان يكون تعالى محتاجا الى العبد في الاحداث وما دل على انه غني عن كل شيء يدل على بطلانه وان كان
العبد لا يقدر مع ذلك الا باحداث الله تعالى ووقف كل واحد من الامرين على صاحبه فلم يحصلان ولا واحد
منهما وذلك محال وان كان الله تعالى يقدر على احداث افعال العبد من دون اكتسابه لزم اذا فعل من
ذلك ما قدر عليه ان يكون فعل العبد منه تعالى من كل وجه ولزمهم ما الزم جهما وطائفته فاما تفسيرهم
للكسب بان له قدرة عليه او ان في محل الحركة قدرة او ما اشبه ذلك فانه يقال لهم اذا كان في محل القدرة
حركة ولون لم كانت الحركة بان تكون كسبا واللون غير كسب مع ان البنية كلاهما فعل الله يوجدهما معا
ويعدمهما معا فان قالوا هي قدرة على الحركة دون اللون قيل لهم متى لم تكن مؤثرة في احداث الحركة كانت الحركة
واللون جميعا على سواء وكان لقائل ان يقول بانها قدرة على اللون لما وجدت في محله وان لم تؤثر فيه وذلك محال
فعلى هذه الطريقة يجري القول في الكسب ه

باب القول في الهدى والضلال

والكلام فيه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه

وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا انه يجوز اطلاق القول بان الله تعالى يهدي وانه
قد هدى المكلف وانه لا يجوز اطلاق القول بانه لا يهدي او انه لم يهد المكلف ولا اطلاق القول بانه يضل او انه اضل
الكافرين وانه يجوز اطلاق القول بانه لا يضل احدا من المكلفين وذهبت المجبرة الى انه تعالى قد اضل الكافرين
وما هداهم على معنى انه خلق فيهم الكفر واغواهم وانه هدى المؤمنين على معنى انه خلق فيهم الايمان رب العالمين
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فاذا اردنا ذلك
تكلمنا في موضعين احدهما في الهدى والثاني في الضلال اما الموضع الاول وهو في الهدى فالذي
يدل على صحة قولنا انه يستعمل في معان كثيرة لكنه قد صار الغالب عليه لكثرة الاستعمال الدلالة والبيان
واذا كان كذلك جاز اطلاقه عليه تعالى في الاثبات دون النفي وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول
اما الاصل الاول وهو ان الهدى يستعمل في معان فالذي يدل عليه انه يستعمل في ستة معان احدها بمعنى
الدلالة والبيان لحجته قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس اي دلالة وثانيها بمعنى
الاثابة لحجته قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم وثالثها بمعنى
النجاة والفوز لحجته قوله تعالى والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم اي سينجيهم
ورابعها بمعنى جعله مهتديا بان يخلق الهداية فيه كما يقال جعله متحركا بان خلق الحركة فيه وقد فعل
فيه تعالى ذلك بخلق العقل الهادي الى الخير وخامسها الهدى بمعنى زيادة التوفيق لحجته قوله تعالى والذين
اهتدوا زادهم هدى اي توفيقا وسادسها بمعنى الحكم والتسمية لحجته قوله تعالى اتريدون ان
تهدوا من اضل الله اي تحكموا وتسموه مهتديا واما الاصل الثاني وهو انه قد صار الغالب عليها
لكثرة الاستعمال الدلالة والبيان فالذي يدل على ذلك ان الهدى عند الاطلاق يسبق الى الافهام منه
هذا المعنى فيجب ان يكون حقيقة الا ترى انه اذا قيل هدى الله العباد لم يسبق الى الافهام الا ما ذكرناه
دون غيره بدليل انه لا يجوز اثبات ذلك باحد اللفظين ونفيه بالاخرى واما الاصل الثالث وهو انه
اذا كان كذلك جاز اطلاقه عليه تعالى في الاثبات دون النفي فالذي يدل على ذلك انه تعالى قد بين لهم وعرفهم

الواضحة من أمرهم وما أغواهم ولا لبّس عليهم لأن ذلك قبيح وهو تعالى لا يفعله فاطلاقه عليه على النفي
ما ذكرنا يوهم الخطأ في حقه وبعض ما ينافي البعض عليه تعالى وذلك لا يجوز وقد بيّنا في كتاب التكميل كيفية
إضافة الهدى إلى الله تعالى على التفصيل وأما الموضع الثاني وهو في الضلال فالذي يدل على
صحة قولنا أن الضلال يستعمل في معان بعضها صحيح في حقه تعالى وبعضها فاسد وكل لفظة هذه حالها
فاطلاقها عليه تعالى لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على ثلاثة أصول أما الأصل الأول وهو أنها تستعمل
في معان فالذي يدل على ذلك أن الضلال يستعمل في ستة معان أحدها بمعنى العقاب والعقوبة قوله تعالى
إن المجرمين في ضلال وسعر أي في عقاب وثانيها بمعنى الهلاك والعقوبة قوله تعالى أئذا ضللنا في الأرض
أي هلكنا وذهبنا ومنه قوله أن تضل إحداهما أي تذهب عنها وتنسى وثالثها بمعنى الإبطال والعقوبة
قوله تعالى والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم أي لن يبطلها ورابعها بمعنى التلبيس والإغواء
والعقوبة قوله تعالى وأضل فرعون قومه وما هدى أي أغواهم ولبس عليهم وخامسها الإضلال بمعنى فعل
الضلال فيه كما يقال أقامه أي فعل القيام فيه وسادسها بمعنى الحكم والتسمية والعقوبة قوله تعالى
في المنافقين أتريدون أن تهدوا من أضل الله أي من حكم بأنه ضال وسماه بذلك وأما الأصل الثاني
وهو أن بعضها صحيح في حقه تعالى وبعضها فاسد فالذي يدل على ذلك أنه تعالى ما خلق الكفر والضلال ولا أغوى أحدا
من العباد لأن ذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ولهذا قال تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى فبيّن أنه هداهم وما أغواهم وعلى أنا قد بيّنا أن قول المجبرة يبطل الثواب والعقاب والأمر
والنهي فأما الضلالة للعاصين بمعنى العقاب فجائز كما قال تعالى وما يضل به إلا الفاسقين وكذلك إضلاله
للجميع بمعنى الهلاك فيفعله بالإماتة لجميع المكلفين وكذلك فإنه تعالى قد أضل الفاسقين في الآخرة عن طريق
الجنة كما قال تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين والله لا يهدي القوم الكافرين أي لا يثيبهم ولا يدلهم في
الآخرة طريق الجنة جزاء على أعمالهم في الدنيا وأما الأصل الثالث وهو أن كل لفظة هذه حالها فإنه
لا يجوز إجراؤها عليه لحيث يوهم الخطأ فيما في شأنه إن شاء الله تعالى فإذا ثبت ذلك لم يجز إطلاق
القول بأنه تعالى قد أضل المكلفين لأنه يوهم أنه أغواهم ولبس عليهم ويجوز إطلاق القول بأنه ما أضلهم

بمعنى انه ما اغواهم ولا لبس عليهم لان ذلك هو السابق الى الافهام في الاغلب فيجب التجنب من ذلك لما يوهم
الخطأ والله الهادي وقد بينا في كتاب التكميل تفصيل ذلك وعلى هذه الطريقة تجري القول في هذا
الباب والله الهادي ●

باب القول في القضاء والقدر

● والكلام هاهنا يقع في ثلثة
مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان
العربية باسمائهم واوصافهم اما الموضع الاول فمذهبنا انه لا يجوز اطلاق القول بان تصرفات العباد
بقضاء الله وقدره في الاثبات ولا في النفي وذهبت المجبرة الى ان كل حادث بقضاء الله وقدره من معصية
وفاحشة وكفر وفسق وغير ذلك ويلهجون بذكر ذلك ويعتذرون به من اساءتهم واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل عليه ان القضاء والقدر لفظتان مشتركتان بين معان بعضها
صحيح في حقه تعالى وبعضها فاسد وكل لفظة هذه حالها لا يجوز اطلاقها الا مع تبيين جهته وهذه
الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو انها مشتركة بين معان فالذي يدل على ذلك ان لفظة
القضاء مستعملة في ثلثة معان احدها بمعنى الخلق والتمام وحكيته قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين
اي اتم خلقهن وبمعنى الالزام والايجاب وحكيته قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر والزم
وقضى بمعنى الاخبار والاعلام وحكيته قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل اي اعلمناهم ولفظة القدر
مستعملة في ثلثة معان احدها بمعنى الخلق وحكيته قوله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلق وقدر بمعنى
العلم وحكيته قوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمنا ذلك من حالها وقدر بمعنى الكتابة وحكيته
قول العجاج واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر ولا اشكال انا
عند اطلاق هاتين اللفظتين يبقى للفهم مترددا بين هذه المعاني لا يترجح بعضها على بعض وهذا امارة اللفظة
المشتركة واما الاصل الثاني وهو ان بعضها صحيح وبعضها فاسد فالذي يدل عليه انه لا يجوز ان يكون
تعالى قضى افعال العباد وقدرها بمعنى انه خلقها لما تقدم بيانه ولا بمعنى انه امر بكلها لان فيها المعاصي
والامر بالقبيح قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وقد قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا

القضاء والقدر

تعلمون

87

تعلمون ولا خلاف انه ما امر بالقبائح منها وانه تعلى امر بالواجبات منها ويجوز ان يكون افعال
العباد بقضا الله وقدره على معنى انه تعلى علمها قبل فعلهم لها واعلم بها ملائكته وكتبها في اللوح المحفوظ
لانه عالم لجميع المعلومات وليس علمه بها يقتضي ايجادها خلقه وفعله لانه تعلى عالم بنفسه وان لم يخلق نفسه
وانما العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فلا يخرج عن علمه ولا يقع بعلمه تعلى بل يقع باختيار العباد
ونفعهم على مشيتهم وهي كما رواه عمر بن الخطاب قال قال النبي صلى الله عليه واله مثل علم الله فيكم مثل
السماء التي اظلتكم والارض التي تقلكم فكما لا تستطيعون الخروج من السما والارض كذلك لا تستطيعون
الخروج من علم الله وكما لا تحملكم السما والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واما
الامر الثالث وهو ان كل لفظة هذه حالها لا يجوز اطلاقها الا بتمييز حكمة فالذي يدل على
ذلك ان اطلاقها يوهم الخطا وايهام الخطا لا يجوز بلا خلاف بين المسلمين فثبت الموضع الثاني
واما الموضع الثالث وهو في بيان القدرية فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه اما الموضع الاول
فالخلاف ان القدرية اسم ذم وانما اختلفوا على من يقع من الفرق فذهب الكافة من اهل البيت عليهم السلم
وساير العدلية من المعتزلة الى ان القدرية هم المجبرة الذين يضيفون المعاصي الى الله ويقولون انها بقضاه
وقدره وذهب المخالفون الى ان العدلية بذلك واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة قولنا فالذي يدل عليه اللغة والشرع **اما اللغة** فوجهان احدهما انهم يلهجون بالقدر
ويعتذرون به ونحن لا نلهج به ولا نعتذر به من الاثبات بل نقول هذه المعاصي من فسقة الخلق والله تعلى
برئ منها ومن لهج بذكر شي واستعمله في لفظه واكثر من القول به فان اهل اللغة ينسبونه اليه ولهذا ينسبون
كل اهل صناعة الى صناعتهم لغلبتها عليهم كالتمري واللبني ومن الالفاظ كالعربي والزنجي والرومي
للهجهم بالعربية او الرومية او الزنجية او غير ذلك وثانيهما انهم يثبتون من القدر والقضا ما
ننفيه فكانوا بالتسبة اليها اولى فان اهل اللغة يجعلون النسبة الى الاثبات اولى من النفي ولهذا يقولون

تسوّي ملّتنا لا لمن وحّد ومرجيّ لمن اثبت الارجاء لا لمن نفاه ومشبّه لمن اثبت التشبيه لا لمن نفاه

واما الشرع فاعلم ان الشرع شاهد على الجبرية بانهم القدرية دون العدلية بنص صاحب الشرع وفهمه واجماع صحابته والتابعين لهم والمقتدين باثارهم **اما النص من النبي** صلى الله عليه وآله فنحو ما رواه انس بن مالك وحذيفة انه صلى الله عليه قال صنفان من امتي لا تنالهما شفاعتي لعنهما الله على لسان سبعين نبيا القدرية والمرجئة قيل يا رسول الله من القدرية قال الذين يعملون بالمعاصي ويقولون هي من قبل الله قيل فمن المرجئة قال الذين يقولون الايمان قول بلا عمل ونحو ما رواه جابر بن عبد الله انه صلى الله عليه وآله قال يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون هذا بقضاء الله وقدره الراد عليهم كالمشرع سيفه في سبيل الله وروي عنه ايضا انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يكون في آخر هذه الامة قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون هي من الله الراد عليهم كالشاهر سيفه في سبيل الله ه ح ه

واما الفهم من النبي صلى الله عليه وآله من دون النص على الاوصاف فهو انه صلى الله عليه وآله ذم القدرية ونهى عن مقاربتهم ومجالستهم وليس يخلو ان يريد بالقدرية من يضيف افعال العباد الى الله تعالى او من ينفيها ومن المحال ان يريد من ينفيها لانه صلى الله عليه ذم من يقول انها افعال الله تعالى وحذر منه اشد التحذير فروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لن يلقى الله العبد بذنب اعظم من الاشراك بالله وان يعمل معصية ثم يزعم انها من الله وهذا تصريح بذم الجبرية دون العدلية وروى انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا تقوم الساعة حتى يحمل على الله كل ذنب عصي به وروى انس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال سياتي اقوام يعملون بالمعاصي ويقولون هي من الله فاذا رأيتموهم فكذبوهم ثلث مرات النبي صلى الله عليه وآله ما هلكت امة قط حتى يكون الجبر قولهم وعن ابي امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا كان يوم القيامة جمع الله الخلائق الى صعيد واحد فنادى مناد من بطنان العرش الا كل من برّأ الله من ذنبه والزمه نفسه فليدخل الجنة آمنا غير خائف وهذا مدح للعدلية وذم للجبرية بانهم القدرية دون العدلية وعن الحسن قدم رجل من فارس على النبي صلى الله عليه وآله فقال

انهم ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لم يفعلون قالوا قضا الله وقدره فقال صلى
الله عليه وآله اما انه سيكون في امتي قوم يقولون مثلهم اولئك مجوس هذه الامة وروى ابو هريرة
وجابر وابن عمر كلهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال القدرية مجوس هذه الامة ان مرضوا
فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم ولا تصلوا عليهم وان لقيتموهم فلا تسلموا عليهم فانهم شيعة
الدجال وحق على الله تعالى ان يلحقهم بهم وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لكل امة مجوسا
وان مجوس هذه الامة القدرية فان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تصلوا عليهم وروى انس عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال القدرية مجوس العرب وان صاموا وصلوا وعن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا
تجالسوا اهل القدر ولا تفاتحوهم الكلام ولا شك ان الجبرية هم الذين يشبهون المجوس دون العدلية الا
ترى انهم يشبهونهم من وجوه منها انهم يقولون ان المطيع لا يقدر على الشر والعاصي لا يقدر على
الخير كما ان المجوس يقولون النور لا يقدر على الشر والظلمة لا تقدر على الخير ومنها ان المجبرة تقول
ان الله لا يقدر على الشر والشيطان لا يقدر على الخير وهذا بعينه مذهب ظاهر عن المجوس ومنها انهم
يقولون ان نكاح البنات والاخوات والامهات بقضا الله وقدره وهو بعينه قول الجبرية ومنها انهم
يقولون يذبح العبد ويثاب ويلام ويذم ويعاقب بما لا يفعل ولا يقدر عليه وانما هو خلق الله فيه وهذا بعينه مذهب
المجوس فانه يروى انهم يأخذون عنزا او بقرة ويعلقونها من شاهق حتى تسقط ويضربون رأسها بالخشب فاذا ماتت
اكلوا لحمها وقالوا قد غضب الله ويسمون لحمها يزدان كشت ويزدان اسم الله عندهم وكشت اسم اللحم
يعنون انه اللحم الذي لله او من الله ويقولون ان بها ذلك عقوبة لها مع علمهم انها لا تفعل شيئا وهذا
مذهب الجبرية في تجويز اثابة من لا يستحق الثواب وعقوبة من لا ذنب له ومنها انهم يضيفون المعصية
الى اثنين احدهما محمود وهو الله والثاني مذموم وهو العبد وهذا مذهب المجوس فانهم يقولون العالم
من اثنين محمود ومذموم والوجوه التي بها يشابهون المجوس كثيرة ولولا علمه صلى الله عليه وآله بذلك فيهم
ما ذمهم على اضافة الذنوب الى الله تعالى وقد روي عن بعض العدلية انه ناظر بعض الجبرية فقال له العدلي
تعال لنسأل مجوسيا لم تعبد النار وتنكح الاخت وتشرب الخمر وتضرب العود اهذا بقضاء الله وارادته ومشيته

أم لا فان قال نعم فانت زنديق وان قال لا فانا **فأما ما ورد عن الصحابة والتابعين**
نكشف حال القول بما فيه الاما روي عن امير المؤمنين عليه السلم في حديث الشامي والقصة عليه السلم لمعاني
القضا والقدر وذمه للمجبرة لكان فيه كفاية وقد ذكرناه بطوله في كتاب التكميل وعن ابن عباس لان يمتلي
داري قردة وخنازير احب الي من ان يمتلي قدرية وسئل ابن عباس عن القدر قال الناس فيه على ثلث منازل
من جعل للعباد في الامر مشية فقد ضاد الله في امره ومن اضاف الى الله ما نزه نفسه عنه فقد افترى
على الله افكا عظيما ورجل قال ان رحم فبفضل الله وان عذب فبعدل فذلك الذي سلم له دينه ودنياه
جميعا ولم يظلمه في خلقه ولم يجهله في علمه وعن ابن مسعود لان اعض على جمرة حتى تبرد احب الي من ان
اقول لشي قضاه الله ليته لم يكن وعن ابن عمر قام اليه رجل فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يزنون ويسرقون
ويشربون ويقتلون النفس التي حرم الله فيقولون كان ذلك في علم الله لم نجد بدا منه فغضب ثم قال سبحان
الله العظيم قد كان ذلك في علم الله انهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها حدثني ابي عمر عن النبي
صلى الله عليه واله انه قال مثل علم الله فيكم كالجو قد تقدم وسئل زيد بن علي عليه السلم ما مذهب الله قال
اي اشر امر القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ومن المرجية الذين اطمعوا الفساق في عفو الله مع الاصرار
الخبر وروي ان ابا هرم سال محمد بن بشير عن القدر قال قد بين الله تعالى سبيل الخير وامر به وسبيل الشر
وحذر منه ثم قال اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وعن الحسن البصري الخلق والرزق والموت والحياة
والبلا والعافية بقدر فاما المعاصي فليست بقدر وعن [illegible] بن زياد الدمشقي قال كنت في حرس
عمر بن عبد العزيز فدخل عليه غيلان فقال يا امير المؤمنين ان اهل الشام يزعمون ان المعاصي قضا الله وانك
تقول ذلك قال ويحك يا غيلان اولست تراني اسمي ظالم بني مروان وان ردها اكبر اني اسمي قضا الله ظلما
واراه ولو ذكرنا ما ورد عن الصحابة والتابعين لطال الشرح وفيما ذكرنا كفاية **ومن عظيم** جراة
هاولا المجبرة قولهم ان الله تعالى يمنع عن الايمان ويكرهه ولا يريده من الكافر ولا يحبه ويعذب عليه

مع قوله

مع قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا الآية وليس هذا بعجيب من اقوالهم فانه يحكى ان اول
من شاهد هذه المقالات الكفرية من قلة الدين وكثرة التهاون بالدين ما يدل على انه بني على استهزاء اهل الاسلام
وذم لله تعالى روى جعفر بن حرب عن بعض من سمع مجبرا احتج بانه صورة بانه اخرى فقيل له ان الذي
تلوت ينقض ما تلوتا قال لا ولكن اذا اخلط علينا ربنا فلا بد ان نخلط عليكم وروى ان مجبرا اراد
السفر فكان وودع اهله فقيل له استحفظهم الله قال ما اخاف عليهم غيره وقيل لمجبر ما معنى
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فقال مخرقة نمخرق بها ليس من هذا شي وعن جعفر بن حرب قال قال
لي محمد بن الاحول المجبرة من اخذ بالقرآن ضل وروى رحمه الله عن ابن ابي كامل وابن ابي مريم انه سمعهما
يقولان ان النبي صلى الله عليه وآله اراد ان يكفروا ليعذبهم الله والذي يروى عن جهم بن صفوان
والنجار والاشعري وابن كرام وابن كلاب هو قلة الدين وفيهم من فرّع على الزنادقة واخذ من مذاهب النصارى
ولو ذهبنا الى ذكر خرافاتهم في هذا الباب لطال الشرح فعلى هذه الطريقة تجري القول في هذا الباب
والله الهادي

الكلام في الارادات

فصل اعلم ان المخالفين
خالفونا في معنى كونه مريدا او كارها وفيما يريده القديم وما لا يريده ونحن نتكلم في كل شيء من ذلك
والكلام منه يقع في فصلين احدهما في معنى كونه مريدا او كارها والثاني في بيان ما يريده القديم
تعالى وما لا يريده وما يكرهه وما لا يكرهه **اما الفصل الاول** وهو في معنى كونه مريدا
وكارها فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان حجة المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول
فاتفق المسلمون على وصف الله تعالى بانه مريد وكاره واختلفوا في فايدة وصفه بذلك فذهبت طايفة الى ان
ذلك مفيد لصفتين زايدتين على ذاته يختص بهما القديم تعالى ويستحقان لمعنيين محدثين يحدثهما تعالى لا في محل
وهما الارادة والكراهة فيوجبان له كونه مريدا وكارها وهو قول الشيخين ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة
ومن تابعهم وهكذا قالوا في الشاهد الا ان الارادة والكراهة تحلان في القلب خلاف الغايب
وذهبت طايفة اخرى الى ان معنى كونه مريدا لافعاله انه فعلها وليس بساه ولا مكره ومعنى كونه مريدا

الفصل الاول

لفعل غيره أنه أمر به ومعنى كونه كارهًا أنه ناهٍ عنه وهذا هو قول أكثر الشيوخ المتقدمين كالشيخ
أبي الهذيل والنظام والجاحظ وهو قول أبي القاسم الكعبي والظاهر من مذهب البغداديين وهو قول الهادي
عليه السلام ومن تبعه وهذا هو الصحيح وذهبت طائفة أخرى إلى أن معنى كونه مريدًا أن له داعيًا إلى الفعل وهو علمه
بحسنه ومعنى كونه كارهًا أن له صارفًا عن الفعل وهو علمه بقبحه وهذا هو مذهب الشيخ أبي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي واختلفا فقال أبو الحسين في الشاهد ما ثبت أمر زائد على الداعي والصارف
وهو ميل القلب إلى الفعل في الإرادة والنفرة في الكراهة وسوى محمود بين الشاهد والغائب وذهبت طائفة
أخرى إلى أن له تعالى إرادة قديمة وكراهة قديمة وهو مذهب الأشعرية وذهبت طائفة أخرى إلى أنه تعالى
مريد لذاته وهو مذهب النجارية فثبت الموضع الأول وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة
ما ذهبنا إليه فإذا أردنا ذلك تكلمنا في أمرين أحدهما في الدلالة على صحة وصفه بأنه مريد وكاره
والثاني أن ذلك ليس بأمر زائد على ما ذهبنا إليه

أما الأول فالذي يدل عليه الكتاب

والسنة والإجماع أما الكتاب فكثير نحو قوله تعالى يريد الله أن يبين لكم وقوله يريد الله بكم اليسر
وقوله يريد الله أن يخفف عنكم وقوله وإذا أراد الله بقوم سوءًا فلا مرد له وأما المشتبه نحو قوله
يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وغير ذلك كثير وكذلك في الكراهة وكره إليكم الكفر وأما السنة
فمتظاهرة بذلك قال رجل يا رسول الله أي الإسلام أفضل قال أن تهجر ما كره ربك وقال عليه
السلام إن الله إذا أنعم على عبد نعمة أحب أن يرى نعمته عليه والمحبة بمعنى الإرادة وقوله صلى الله عليه
وعنه صلى الله عليه وآله إن الله يحب معالي الأمور ويكره سفسافها
إن الله يكره الإسهاب في الكلام
وقوله صلى الله عليه وآله إن الله طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة جواد يحب الجود
كريم يحب الكرماء الخبر والمحبة الإرادة وأما الإجماع فلا خلاف في وصفه تعالى بأنه مريد وكاره

وأما الثاني وهو أن كونه مريدًا وكارهًا ليس بأمر زائد على ذاته ولا على فعله على المعنى
الذي ذكرناه فالذي يدل على ذلك أنه لا يصح طريق إلى إثبات أمر زائد على ذلك ولا نعلم باضطرار وكل ما

وقوله ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم

ماهذه

ما هذه حاله فإن إثباته لا يجوز، وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أما
أنه إذا لم يعلم ضرورة ذاته فأولى أن لا يعلم صفاته ضرورة، وأيضا فلو علم ضرورة ما جاز اختلاف العقلاء
فيه ولما انتفى عن النفس الشك والشبهة وذلك محال. وأما أنه لا يعلم بدلالة فالذي يدل على ذلك أنه لو كان
عليه دليل لما كان إلا فعله تعالى أو ما يدل عليه فعله كما تقدم، ومعلوم أن مجرد فعله تعالى يدل على كونه
موجودا أو قادرا ويدل بواسطة أحكامه على كونه عالما، وكذلك وقوع أفعاله على وجه دون وجه لكونه آمرا
أو مخبرا أو ناهيا أو وقوع الاعتقاد علما وجهلا لو سلمنا ثبوت وجوه لها زائدة على الفعل وأحكام ثابتة له فإنه يكفي
في حصول الفعل عليها كونه عالما بتميز البعض لذلك من بعض. وقد بينا أن كونه قادرا أو عالما وحيا لا
يدل على كونه مريدا أو كارها، فإن الواحد منا قد يكون حيا قادرا عالما ولا يكون مريدا ولا كارها فثبت أنه لا
يصح أن يكون عليها دليل ولا يعلم بالضرورة. وأما الأصل الثاني وهو أن ما هذه حاله يجب نفيه فقد تقدم بيانه.

وأما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها. **أما شيوخنا** أصحاب أبي هاشم
فاحتجوا لإثبات هاتين الصفتين عندهم بالعقل والسمع. أما العقل فنحو قولهم إنه خلق العقل
وشهوة القبيح ونفرة الواجب من غير إلجاء إلى فعل الواجب وترك القبيح ولا إغناء بالحسن عن القبيح فلا بد أن يكون
مريدا منه فعل الواجب وكارها منه فعل القبيح وإلا كان عابثا ومغريا له بفعل القبيح. والجواب عن ذلك
أن يقال ما تعني بقولك لا بد أن يكون مريدا أو كارها، إن أردت أنه لا بد أن يكون آمرا له بفعل الواجبات
وناهيا عن فعل القبائح فنحن نقول بأنه تعالى قد فعل ذلك ولا يدل على إثبات صفتين له تعالى بذلك، وإن أردت
أنه لا بد من إثبات صفة زائدة على ذاته تعالى فلا نسلم ذلك لأنه يكفي في خروجه عن كونه مغريا أن يكون ناهيا
عن القبيح وآمرا بالواجب بل هذا أبلغ في نفي الإغراء، فإن كل عاقل يعلم في الشاهد أن النهي عن القبيح أبلغ
من كراهته والأمر بالواجب أبلغ في الشاهد من إرادته. وعلى أن لقائل أن يقول إنما يجب أن يكون
مغريا لو لم يعلمنا بالعقل قبح القبيح ووجوب الواجب، فإن علمه بقبحه يصرفه عن فعله، وعلمه باستحقاق
الذم والعقاب عليه يصرفه عن فعله، فقد حصل للمكلف صارف عن الفعل وليس له إلا داع واحد

وهو علمه بما فيه من اللذة فقط والصارف اقوى من داع واحد فكيف يجب ان يكون مغريا بالحمول
داع الى الفعل وان كان الصارف اقوى لوجب ان يكون تعالى مغريا بفعل القبائح على الاطلاق لانه لا بد
من داع اليها وان كان الصارف اقوى فلا يصح ما ذكروه من هذه الطريقة واصحابنا فانا نقول لهم ما
تريدون بقولكم انه يكون مغريا بفعل القبيح وترك الواجبات فان اردتم بذلك انه يكون ممكنا بالشهوة
من فعل القبيح ومن عجا اليه فذلك صحيح ولا لمه لا يكون قبيحا لان شهوة القبيح ليست بقبيحة والتمكين من فعل القبيح
ليس بقبيح لان الله تعالى قد مكن من ذلك بالشهوة وخلق الالات التي لولاها لما وقع القبيح ومع ذلك فان هذه
التمكينات حسنة وان اردتم بذلك ان الامر بالقبيح والاستدعاء اليه اغراء بالقبيح فهو صحيح وليس من مسئلتنا
بسبيل وان اردتم ان الاعلام بما في القبيح من اللذة الكاملة مع الارادة منه لفعله يكون اغراء فذلك صحيح وعلى
المخالف ان يبين انه تعالى مريد لفعل القبيح ليصح كونه مغريا لنا باعلامه بما فيه من اللذة فان خلقه للشهوة لا يدل
على انه مريد لتناول المشتهى والاغراء لا يصح الا مع الارادة بدليل انه لا يصح ان يقول اغريتك بكذا وما
اردت فعله فان الاغرا الابح وان لفظة الاغراء من القضايا المشهورة التي لا تصدق كلها
واحتجوا ايضا بان الواحد منا اذا كان عالما بما يفعله بداع وغرض يخصه فانه لا يفعله الا
وهو مريد له وانما وجب ان يكون مريدا له لهذه الاوصاف وهي حاصلة فيه تعالى فيجب ان يكون مريدا
والجواب عن ذلك انا لا نسلم انه يجب ان يريده على الاطلاق في الشاهد والا ادى الى وجوب ارادة
الارادة وذلك يؤدي الى التسلسل يبين ذلك ويوضحه ان الواحد قد يعلم حسن الارادة ووجوبها متى
كان مامورا بها نحو نية الصلوة الواجبة ومع انها وجبت لغرض يخصها وهو انها فعل لا يتم الواجب
الا به ولا يجب عليه ارادتها ولا ارادة ارادتها واحتج انهم بقولهم لغرض يخصه من ارادة الارادة
لانه ما من فعل يجب او حسن الا وهو كذلك لغرض يخصه فانه ان لم يرد بالغرض الذي يخصه الوجه الذي لاجله
وجب وحسن لم يكن له معنى وقد ثبت ان وجوب الواجب وحسنه هو لامر يخصه لا محالة فاذا كانت
الارادة واجبة وجب على هذا القول وجوب ارادتها وذلك محال وقولهم ان الارادة

تبع الفعل فلا تكون مفعوله لغرض تخصها ان ارادوا انها تقع بعد الفعل فهو محال لانها عندهم قد
تكون موثرة في وجوب الفعل الذي تقع عليها وان ارادوا انقولهم انها تبع له ان الداعي الى الفعل داع
اليها فلهذا الاراد لم يصح ذلك لان الفصد تبع لاخراج الدم بهذا المعنى فان الداعي الى اخراج الدم داع
الى الفصد او الحجامه ومع ذلك فانه لا يصح ان يريد اخراج الدم الا ويريد الفصد او الحجامه فدل على ان
ارادته لما يعلم وقوعه منه ليس هو ما ذكروه وعلى انه لو صح ما ذكروه فانه كان يجب ان يكون كونه
تعالى مريدا على حسب كون الواحد منا مريدا فانا لا نعقل الاراده في الشاهد سوى ميل القلب الى المراد
ولا نعقل ازيد من ذلك ومن حق القياس ان يثبت مثل حكم الاصل في الفرع لا ما يخالفه ومعلوم انه لا
يصح ثبوت هذا المعنى وهو ما نعقل من الاراده في الشاهد من ميل القلب فيه تعالى فلا يصح قياس الشاهد
على الغايب بل لو جعل هذا دليلا مستدا على انه تعالى لا يصح عليه الاراده المعقوله في الشاهد من حيث
ان معناها لا يصح فيه تعالى كما قلنا انه لا يصح عليه الادراك المعقول في الشاهد لان معناه لا يصح فيه
تعالى لكان صحيحا وعلى ان لقايل ان يقول انا اقول بموجب هذه العله وهو انه يجب ان يكون
تعالى مريدا ولكن ذلك لا يدل على ان كل ارادته تعالى امر زايد على فعله تعالى وعلى انه يقال هل افدت
بقولك لغرض تخصه امرا زايدا على الاراده والعلم ام لا فان قال افدت امرا زايدا على ذلك لم يصح
ولا دليل عليه وعلى ان الغرض هو الاراده بدليل انه لا يجوز اثبات ذلك ما حبي اللفظين ونفيه بالاخرى
فلا يصح ان يقال له غرض في الفعل وليس بمريد له ولا ان يقال هو مريد له ولا غرض له فيه وان قال
افدت بذلك الاراده كان قوله يجب ان يكون مريدا تعليلا للشي بنفسه لانه علل ارادته له بارادته
له وان قال هو العلم كان نحو ذكرنا في قوله ان الواحد منا اذا كان عالما بما يفعله لغرض تخصه بان لا
منزله من قال عالما بما يفعله لعلمه بما يفعله وكذلك ان اراد بالغرض الداعي لان الداعي قد يكون
علما في الشاهد فلا يصح مثل هذا الكلام ان يكون داخلا في مقدمات البراهين ولا سيما فيما يطلب به
التوصل الى اثبات صفات رب العالمين ولا سيما مع التوصيه منه تعالى والعهد الينا ان لا نقول عليه

الا الحق فان ارادوا ان ما ذكروه من ذلك لا يصح **واحتجوا من جهة السمع** بانه تعالى امر وناه
ومتهدد وكل من هذه حاله فهو مريد وكاره **واحتجوا على** كلتا المقدمة الثانية تارة بالبناء على
ثبوت احكام الخبر والامر والنهي فيجب ان يكون كونه مريدا او كارها مؤثرا فيها وتارة بان الارادة
داخلة في حقيقة الامر والكراهة داخلة في حقيقة النهي **والجواب** عن ذلك اما قولهم بان
هناك احكاما تؤثر فيها الارادة فقد بينا بطلان ذلك فيما تقدم وفي كتاب الشهاب في ذلك النهاية واما
ان الارادة داخلة في حقيقة الامر والكراهة داخلة في حقيقة النهي فذلك لا يصح لانه بناء مذهب على
مذهب وليس يصح ان يكون المذهب دليلا لصاحبه على مذهب اخر وانما الامر عند اهل اللغة هو قول
القائل لغيره افعل على جهة الاستعلاء بدليل ان من سمع غيره يقول افعل يا فلان على جهة يعلم الاستعلاء منه
فانه يعقل كونه امرا او كون صيغة افعل امرا ولا يسبق الى فهمه سوى ذلك الا ان يكون هناك قرينة حال يعرف
بها انه متهدد الا ترى ان من سمع المعلم يقول للصبيان العبوا وهو لا يعلم انه مؤدبهم ومعلمهم فانه
يسبق الى فهمه انه امرهم باللعب وحده يخبر بذلك وربما نهاه عن ذلك فاذا علم انه معلم لهم كان ذلك
قرينة موجبة ان يحمل كلامه على انه متهدد لهم وهي قرينة حال لما كان المعلم موضوعا معهم للتأديب والغالب
منه التهديد بامثال ذلك وكذلك فان الواحد منا متى سمع قول القائل لا تكلم يا زيد او لا تقم
او لا تقعد على جهة الاستعلاء علم انه ناه عن ذلك وان كلامه نهي وان لم يخطر بباله شيء سوى ذلك ولا يسبق
الى فهمه سواه الا عند قرينة كما تقدم واذا ثبت انه يعقل الامر والنهي من دون ان يخطر بالبال الارادة
والكراهة لم يدل امره تعالى ولا نهيه على شيء من ذلك وعلى انه لو كان الامر في الشاهد لا يكون
الا مريدا والناهي لا يكون الا كارها فانه لا يجب في الغائب ان يكون كذلك لفقد علة جامعة بين الشاهد والغائب
وذلك لان الامر والنهي الفاظ لغوية موقوفة على اختيار المواضعين فلو وضعوها للارادة والكراهة
ما دل ورودهما من الحكيم تعالى على الارادة والكراهة لانهما من قبيل المعاني فلا اشتباه بالاوضاع
الاختيارية المحتملة فانه يحتمل ان يكون تعالى قال اقيموا الصلاة لعلمه بما لنا فيها من الصلاح ولا

تقربوا الينا لعلمه بما علينا فيه من الفساد وان لم يكن محضا تمحض زائد على ذاته تعالى فعلى المخالف ان
يبين انه تعالى مختص بالارادة والكراهة ليكون الواجب ان نحمل الاوامر والنواهي على انه لا بد ان يريدها فانه لا
يجب ان يريد مقتضى هذه الصيغ عند المخالف الا من صح فيه الارادة ولهذا قالوا ان الساهي والنائم
يحدث منه مثل هذه الصيغ التي هي صيغة افعل ولا تفعل وهو لا يريد مقتضاها ولا يكرهه فليس يصح القول
انه لا يجوز ورودها الا من المريد الكاره بل القادر فان دل على ارادتها فاذا اوردها نظرنا فان كان
لا يجوز عليه الارادة والكراهة او لم يدل دليل على انه مريد وكاره لم يجز القطع على انه قد اراد مقتضاها
او كرهه فاذا ثبت انه تعالى قد اوجد هذه الصيغ فعليهم ان ينظروا فان دل الدليل على انه مريد وكاره
امكن ان يقال بانه اراد مقتضى الامر وكره مقتضى النهي بتلك الارادة والكراهة وان لم يدل على ذلك دليل
لم يصح القول بانه لا بد ان يكون مريدا او كارها لانه حكم بغير دليل وذلك لا يجوز فان قيل فاذا
كان يجب ان لا يكون الامر الناهي مريدا ولا كارها فبماذا تفصلون بين الاوامر والتهديدات والصيغة
واحدة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله اعملوا ما شئتم وليس هو عندكم مريدا لمقتضى احدهما وكارها
لمقتضى الاخرى قلنا اما الفصل بين الامر والتهديد والنهي فانا نفصل بين ذلك باللغة العربية
فنقول ان لفظة افعل حقيقة في الامر ولفظة لا تفعل حقيقة في النهي لما تقدم وقد بينا انه يجب حمل
كلامه تعالى على حقيقته الا لمانع فاذا اطلق صيغة افعل نظرنا بماذا تعلقت فان تعلقت بما هو
قبيح علمنا انها تهديد مثل قوله اعملوا ما شئتم فان ترك ما يشاؤه العباد القبيح فعلمنا انه تهديد من حيث
انه لا يامر بالقبيح لان ذلك قبيح ومتى لم نعلم انه قبيح حملناه على حقيقته وهو الامر نحو قوله اقيموا الصلاة
وهكذا في سائر الاوامر والنواهي ولا يصح ما توهمه المخالف فان قيل وهل الارادة تستعمل
في غير الضمير كما جرى به كلامكم قلنا ان الارادة كما انها تقع حقيقة على الضمير المراد
ومثل الفلك اليه فان اهل اللغة يطلقونها مجازا على الفعل فيقولون قال لهم ايش يا زيد اي مراد وهو
الفعل ويقولون قال لهم اراد مني كذا قضاء حاجته او بنا هذه الدار او دخول المنزل فيطلقون ذلك على الافعال
وربما اطلقوها على ما يقارب الفعل كما قال تعالى جدارا يريد ان ينقض اي قارب الانقضاض فلهذا اجوزنا

اطلا فيها على افعاله تعالى نعم واذا بطل اثبات صفة له تعالى لكونه مريدا او كارها لم يجز اثبات
ارادة وكراهة موجودتين لا في محل لان ذلك فرع على ثبوت هاتين الصفتين فاذا بطل الاصل بطل ما هو متفرع
عليه وايضا فان اثبات ارادة له وكراهة من فعله محال لانه تعالى لا يفعل فعلا الا وهو مريد له
عند المسلمين كافة وانما اختلفوا في معنى كونه مريدا له فكان يجب ان يكون تعالى مريدا للارادة
وكارها فيؤدي الى ما لا يتناهى وهو محال وايضا فانه لا يفعل من الارادات الا الحسن ولا بد ان
يكون مريدا لكل فعل حسن ولا سيما انه تعالى عالم بما يفعله من ذلك فيجب ان يكون مريدا له ولا يصح القول بانها
تتبع الفعل فلان اراد الواحد منا الحج عليه ان يريد العبادات من الصلاة والصيام وغير ذلك ولا يكون عبادة
الا مع النية فلا بد ان يكون مريدا للنية وهي الارادة لها فلم يصح ما قالوه من ذلك ولما قدمنا وايضا فان
وجود شيء لا في محل سوى الله تعالى والجواهر لا يصح ولا يعقل وليس اذا انتهى التقسيم اليه وجب صحته لانه يمكن ابطال
جميع الاقسام ثم يقال لو كانت ارادته لا في محل لكانت قد اختصت بالاجسام كما اختصت به لان الاجسام
الحية كانت لا في محل كالقديم تعالى فانه موجود لا في محل فكان يجب في جميع العباد ان يكونوا مريدين لما اراده
القديم تعالى وكارهين لما كرهه وذلك محال فان قيل انها لا تختص بالاجسام الا بالحلول
قيل ان غاية ما يمكن من حق هذه الارادة او الكراهة من الاختصاص هو الوجود لا في محل فانه لا يمكن
فيها سواه فلم يكن بان توجب له تعالى اولى من ان توجب للعباد كونهم مريدين لان المصحح لكونهم مريدين حاصل
وهو كونهم احياء والموجب حاصل وهو هذه الارادة او الكراهة فيجب ان توجب وان لم تحل لما لم يصح حلولها
كما ان العلة لو حلت في بعض محال الاعراض واوجبت لبعض الاعراض لوجب ان توجب لسائرها وان كان الاصل
انها لا توجب الا لما تحل فيما توجب له ذلك متى قال المخالف بانها توجب للعرض وهو لا يصح حلولها فيه
وكان ابلغ اختصاص في حقه ان تحل محله فلا توجب له الا وتوجب لسائر اعراض المحل كذلك في مسئلتنا
لا توجب للقديم تعالى الا وتوجب للعباد والاعاد على كونها موجبة له تعالى ذلك لهذا الاختصاص بالبعض
والابطال وايضا فذلك مبني على اثبات المعاني وقد بينا ابطالها **واحتج من قال**

بأن الإرادة هي الداعي إلى الفعل بأنا متى علمنا داعية إلى الفعل فعلناه مريدا ومتى لم نعلم له داعيا إلى
الفعل لم نفعله مريدا. **والجواب** عن ذلك أن الإرادة في الشاهد ليست من الداعي في شيء لأن
الواحد منا متى علم أن له في الفعل نفعا أو دفع ضرر أو علمه حسنا أو إحسانا وهذا هو داعيه إلى الفعل
فإنه يجد عقيب علمه بذلك نفسه طالبة للفعل ويعلم أن هذا العلم هو الحاث له على إرادة الفعل وطلبه قبل
فعله وأن طلبه للفعل وقصده إليه كالحاصل عن هذا العلم ولا يجوز أن تكون الإرادة هي الداعي فالمخالف
لا يخلو أن يقول إن الإرادة في الشاهد هي الداعي إلى الفعل وهذا لا يصح لأن الواحد منا يفصل بين الإرادة
للشيء وبين العلم به أو بحسنه وكذلك الطرق الذي هو الداعي في الشاهد ويجد هذه التفرقة ظاهرة جلية
ويتعلق العلم بالمعدومات والباقيات والماضيات والحادثات ولا تتعلق الإرادة إلا بما يعتقد صحة
حدوثه فأحدهما غير الآخر لا محالة. **وأما** أن يقول إن الإرادة في الشاهد أمر زائد على
الداعي ويقول بأنها في الله تعالى هي الداعي حملا لما ورد به السمع من أنه تعالى مريد على ذلك وهو مذهب الشيخ
أبي الحسين البصري فليس يبعد إطلاق ذلك على الداعي في الله تعالى كما يطلق على فعله إلا أنه يلزم أن
يقال إن داعيه هو علمه تعالى وهو علم واحد متعلق بجميع المعلومات وقد بينا أنه لا يطلق عليه تعالى
أنه يريد جميع المعلومات لأن فيها القبائح وما لا يجوز أن يريده عند كافة المسلمين وهم العدلية ولأنه
عالم لذاته ولا يصح أن يكون مريدا لذاته ولأنه قد أجمع المسلمون على وصفه بأنه كاره كما أنه مريد
فإذا كان كونه مريدا يرجع إلى الداعي وكونه كارها يرجع إلى الصارف والداعي والصارف يرجع
إلى كونه عالما لزم أن تكون إرادته وكراهته أمر واحد وإطلاق الشرع يقتضي أن ذلك لا يصح
ولقائل أن يقول إنهما وإن رجعا إلى أمر واحد وهو أنه عالم فليس الداعي والصارف يفيدان كونه عالما
على الإطلاق بل يختلفان بحسب العلوم فالداعي هو علمه المتعلق بالحسن والصارف ذلك العلم إذا تعلق
بالقبيح فيختلفان بحسب التعلق فلا يلزم أن يكون مريدا لكل معلوم ولا أن تكون إرادته وكراهته أمرا
واحدا بل إرادته هي علمه بحسن الفعل وكراهته علمه بقبح الفعل لا علمه بالباقيات أو الماضيات أو بما

لا يصح ان يكون قبيحا ولا حسنا ولا حرج ان يطلق الارادة على ذلك لان الحد الارادة في الشاهد شبيهة بالداعي
الى الفعل فانها طلب للفعل والداعي طلب له والكراهة كالصارف في انها انصراف عن الفعل وقد اشتركا في
لازم من لوازمها فجاز ان يطلق اسم احدهما على الاخر فان اهل اللغة يسمون الشيء باسم ما يقاربه وما يودي اليه
والداعي كالمودي الى الارادة فان الداعي الى الفعل يدعو الى ارادته في الشاهد والصارف عن الفعل يصرف عن
ارادته فجرى مجرى الكراهة المانعة من الارادة فلهذا جاز اجرا اسم الارادة على الداعي حيث يحصل الداعي ويستحيل
الارادة التي هي الضمير او مع الضمير وكذلك اسم الكراهة على الصارف فافهم هذا المعنى فانه حسن جدا ولقائل
ان يقول فان هذا يودي الى ان يكون تعالى مريدا او كارها فيما لم يزل لان داعيه وصارفه علمه وذلك ثابت فيما لم يزل
ويمكن ان يقال وما يلزم انه تعالى يجوز ان يطلق عليه انه مريد في الازل الفعل في المستقبل فان المانع من ذلك انما
منعوا لاعتقادهم ان الارادة حادثة فاستحال ثبوتها في الازل فاما اذا كانت تطلق على ما يجب ثبوته
في الازل فلا مانع من ذلك **والاقرب الى الملايمة** ان يقال ان الداعي الى الفعل لا يكون له
تاثير في الفعل الا بان لا يقارنه صارف او يترجح على الصارف ليكون الفعل واقعا لاجله في الثاني منه وعلمه
تعالى باستحالة الفعل فيما لم يزل وانه لا يصح كونه حكمة وصوابا صارف له فلا يكون الداعي له تعالى الى الفعل حاصلا
الا عند علمه انه لا يستحيل في الثاني الحادث ولا يستحيل ان يكون حكمة وصوابا وذلك يقتضي الاستقبال ويوجب
ان لا يوصف علمه في الازل بانه ارادة ولا انه داعي وهذا هو معنى قولنا انه فعلها وليس بساه ولا مكره
اي ان له داع اليها حالة فعله لها فلو كان الخلاف بيننا وبينهم زائل فاذا قيل فلم لا يكون مريدا لذاته
كما انه عالم لذاته فيكون مريدا للقبائح قلنا وليس داعيه الى فعله الا علمه بانه حسن واحسان
والا فعلمه بانه قبيح صارف له عن الفعل اي لاجله لا يفعله فيكون الارادة فيه تعالى يطلق على ثلثة معان
احدها الداعي وثانيها الفعل الذي يفعله فانه ارادته وثالثها الامر للغير على النفس فانه لارادته
والله الهادي **فاما قول** من قال انه مريد لذاته فذلك مبني على ان له حالا لكونه مريدا زائدة على
كونه عالما وعلى افعاله المخصوصة اذ لا يصح تعليلها بذاته الا بعد ثبوتها في نفسها فالنزاع بيننا وبينهم في اثباتها

فاما اصحابنا المثبتون للحال فقد احتجوا بانه كان يجب ان يكون مريدا للقبائح لانه لا اختصاص له بانه
لمراد دون مراد ولو كان مريدا لها لكانوا مطيعين له بفعلها وذلك محال كما سنبينه وايضا فلو كان مريدا
للقبائح لكان على صفة نقص والنقص عليه تعالى محال واما قول المخالف انه مريد بارادة قديمة فالذي
به يبطل ان يكون له قدرة قديمة به يبطل ذلك وايضا فان الذي به يتميز الارادة عن غيرها انما هو ما
يجده الانسان من ميل القلب وذلك لا يصح في الرب تعالى فثبت بذلك الموضع الثالث وبذلك ثبت الموضع
الاول واما الموضع الثاني وهو في بيان ما يريده القديم تعالى وما لا يريده وما يكرهه وما لا يكرهه
فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثانيها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وثالثها في بيان شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فمذهبنا انه تعالى يوصف بانه مريد لفعله
غير كاره له ومريد للطاعات غير كاره لها وكاره للقبائح غير مريد لها وانه لا يجوز اطلاق القول بانه مريد للمباحات
او غير مريد من غير تقييد الا بقرينة وانه لا يريد افعال غير المكلف ولا الساهي والنائم ولا يكرهها وهذا هو مذهب
مشايخنا العدلية من الزيدية والمعتزلة وذهبت المجبرة الى انه تعالى اراد كل حادث في العالم من قبيح وحسن
وما اراد ما لم يحدث مما لو حدث لكان قبيحا او حسنا وقال الاشعري بانه يصح ما حدث من الكفر واجتنبه
ومنهم من تحاشى من ذلك وان قال بانه اراده واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا
اليه اما انه تعالى مريد لافعاله فالذي يدل على ذلك وجوه منها ان الامة اجمعت على وصفه
تعالى بانه مريد لافعاله واجماعهم حجة يجب اتباعها ومنها ان الكتاب ناطق بذلك في قوله انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى فعال لما يريد وقوله ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى واذا اراد
الله بقوم سوءا فلا مرد له وغير ذلك من ايات الارادة والمشيئة كثير في القران الكريم وهو نص صريح في وصفه
تعالى بانه مريد لافعاله وقد دل الدليل على انه لا صفة له بكونه مريدا لارادته على وصفه بانه عالم بحسن الفعل وعلى
الفعل فيجب حمل هذه الايات على ذلك فينبغي ان يحمل على ما يليق به من ذلك ويكون معنى قوله تعالى فعال لما يريد
انه لما يعلم انه حسن واحسان وحكمة وصواب ومعنى قوله واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له اي اذا
فعل بهم سوءا فلا احد يمنعه من ذلك الفعل او يعارضه فيه واما انه تعالى مريد للطاعات فالذي

يدل على ذلك انه امر بها اوجبات على المندوب منها ودعا اليه وكل من هذه حاله يوصف بانه مريد لما امر
به اوجبت عليه ودعا اليه تبين ذلك وتوضيحه ان لفظه افعل عند اهل اللغة العربية كما انها موضوعة للامر فانها
جارية مجرى قوله اريد منك ان تفعل ولا امنع الفعل بدليل انه لا يجوز ان يثبت باحدى اللفظين وينفي بالاخرى فلا يجوز
ان يقال افعل ولا اريد منك ان تفعل ولا اترك الفعل ولا ان يقول اريد منك ان تفعل من غير اخلال ولا تفعل بل
نعد مناقضة فاذا انه يوصف بانه مريد اذا قال اريد منك ان تفعل فكذلك اذا قال افعل فثبت انه تعالى مريد
للطاعات وايضا فقد قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذه اللام لام الارادة والغرض
عند اهل اللغة العربية بدليل انه لا يجوز ان يقال خلقتهم للعبادة ولا اريدها ولا ان يقال اريدها وما خلقتهم
لها فثبت انه مريد للطاعات وقد بينا انه لا معنى لذلك الا انه امر بها واما انه تعالى كاره للمعاصي
غير مريد لها فالذي يدل على ذلك قوله تعالى بعد تعداد المعاصي الكثيرة كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
فصرح بانه كاره لها وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد يدل على انه لا يريدها لان
الرضا والمحبة بمعنى الارادة بدليل انه لا يجوز اثبات بعض ذلك مع نفي البعض الاخر وقد صرح تعالى بانه لا يريد
المعاصي بقوله وما الله يريد ظلما للعباد وايضا فلو ان امر الكافر الكفر واراده منه الطاعة لكان
قد امره بالطاعة ليتركها ونهاه عن المعصية ليفعلها وهذا عكس ما يفهم من خطابه تعالى وقد نص على خلاف
ذلك قال تعالى ولقد صرفنا في هذا القرآن ليذكروا وما يزيدهم الا نفورا فبين انه امرهم ليفعلوا لا
ليتركوا وقال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فبين انه امرهم بالعبادة ليفعلوها لا ليتركوها
فثبت ما قلناه في ذلك وانما ذكرنا الادلة السمعية على ذلك لانها التي دلت على وصفه تعالى بانه
مريد وكاره دون العقل فانا قد بينا انه لا دليل في العقل يدل على ذلك ولیس لقائل ان يقول فاذا
كان القران صحيحا في انه تعالى مريد وكاره ولكنهم يقولون بانه مريد افعاله ومريد الطاعات ويكره المعاصي
فقد نقضتم قولكم بانه لا يوصف بالارادة والكراهة لانا نقول انا لم نقل بانه تعالى لا يوصف بانه مريد وكاره
مع دلالة السمع الدالة على ذلك وانما نفينا ان يكون له صفة بكونه مريدا او كارها زائدة على ذاته وعلمه وفعله

لأن العقل لا يدل عليه والخطاب السمعي لا يصح أن يكون مجرده دليلا على إثبات المزايا والصفات الزائدة على
الذات لأنه وارد على لغة العرب وواقف على حسب ما تقدم في وضعهم والمزايا والصفات لا تقف على حسب
الأوضاع ولا تثبت بثبوتها ولا تنتفي بانتفائها وأيضا فإنهم لا يعرفون المزايا والصفات فيجب
أن يضعوا لها أوضاعا وهم غير عالمين بها وإذا ثبت ذلك لم يكن كلامهم دليلا على إثبات المزايا والصفات
وقد ثبت أنه يجب حمل خطابه تعالى على لغتهم فلا يكون دليلا على ما لا يدل عليه كلامهم وإلا لم يكن مخاطبا
بلغتهم وأيضا فإن خطابه تعالى يحتمل الحقيقة والمجاز فلا يخلو أن يحمل خطابه في الإرادة والكراهة
والإدراك على حقيقة الخطاب أو مجازه ومحال حمله على الحقيقة لأن ذلك لا يجوز عليه تعالى فإن حقيقة الإرادة
هي القصد الذي في القلب أو ما معه القصد والإدراك هو تعلق الحواس بالمدركات ولا يعقل أهل اللغة سوى
ذلك وقد ثبت بالأدلة العقلية أنه لا يجوز عليه تعالى فوجب حمله على المجاز وقد ثبت أنهم يستعملون الإرادة
في الفعل المطلوب من الغير والمأمور به ويقول قائلهم هذا إرادتي منك فيجب حمله عليه وقد يتجوزون
بالإرادة في غير ذلك قال الله تعالى جدارا يريد أن ينقض أي قارب ذلك إلى غير ذلك من وجوه المجاز فلهذا
قلنا يوصف بأنه مريد وكاره ويسمى بذلك كما سمى نفسه بذلك ولا يكون له بذلك مزية زائدة على ذاته
وسائر صفاته المتقدمة وفعله ولا يكون ذلك متناقضا لأن من حق المتناقضين أن ينفي أحدهما ما أثبته الآخر

وأما المباحات

وها هنا بقيت الصفة الزائدة وهي سوى الاسم الذي أثبتناه لأجل إطلاق الشرع عليه
فالكلام فيها يقع في موضعين أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا
إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف. أما الموضع الأول فعندنا أنه لا يجوز إطلاق القول بأنه يريد فعل
المباحات ولا أنه يكرهه ولا إطلاق القول بأنه لا يريده ويجوز إطلاق القول بأنه لا يكرهها وذهب الشحام
أبو علي وأبو هاشم إلى أنه لا يريدها ولا يكرهها وقالت المجبرة يريد ما حدث ولا يريد ما لم يحدث ۵ وأما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف فالذي يدل على ذلك أن
إطلاق ذلك يوهم الخطأ وإطلاق ما يوهم الخطأ لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي
يدل عليه أن إطلاق القول بأنه يريد المباحات يوهم أنه تعالى أمر بها وحث عليها وأن له داع إلى فعلها

ومعلوم انه ما امر بها ولا حث عليها وانما اباحها والاباحة ليست هي الامر بالشيء او الحث عليه
لان احدهما يفعل ما اقتضاه الخطاب يستحق به المدح والثواب دون الاخر   واطلاق القول بانه لا يريد
منهم فعلها يوهم انه غير منعم عليهم باباحتها لانه تعالى انه خلق الحيوانات وكثيرا من الجمادات للانتفاع
بها وامتن علينا بخلقها كما قال تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وقال كلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود   وهذا انعام منه علينا فالقول بانه ما اراد الانتفاع بها يوهم
انه غير منعم بها ولا مريد ان ينتفع بها فان من قرب طعامه الى الضيف واباحه له والمعتمد عليه ثم اخبر عن نفسه
انه لا يريد انتفاعه به يكون ناقضا لقوله بانه منعم به عليه والله تعالى اكرم واعلى واجل من ذلك كله فالقول
بانه لا يريد منا الانتفاع بالمباحات التي خلقها لمنفعتنا ايهام انه غير منعم بها او عابث على خلقها لمنفعتنا
بالنقض والابطال وذلك لا يجوز   وانما يجوز ذلك مع التفسير بما يكشف عن المعنى ولا يوهم الخطا
فاما اطلاق القول بانه كاره منا الانتفاع بها فانه لا يجوز لان ذلك يقتضي انه ناه عن الانتفاع بها
وزاجر عن ذلك او ان ذلك يكون هو قبيحا منا فانه تعالى لا يطلق انه يكره الا القبائح التي يستحق عليها
الذم والعقاب   فاما اطلاق القول بانه غير كاره لها فجائز اطلاقه من غير تقييد فانه ما دل دليل
عقلي ولا شرعي على انه كاره لها بل دل الدليل الشرعي انه خلقها للانتفاع بها فبان الفرق بين هذه
الامور والله الهادي   **واما افعال غير المكلف** وافعال الساهي والنائم
فالذي يدل على انه تعالى لا يريدها ولا يكرهها انه لا دليل يدل على ذلك وما لا دليل عليه يجب نفيه   ولهذا
فان اطلاق القول بانه يريدها او يكرهها يوهم الخطا وايهام الخطا لا يجوز كما تقدم فثبت بذلك
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه   واما الموضع الثالث وهو في بيان حجج
المخالفين والجواب عنها منها **شبهة** قالوا لو اراد الله تعالى من العاصي الطاعة ولم
توجد لدل على ضعفه كما ان الامير اذا اراد من رعيته شيئا فلم يوجد دل على ضعفه **والجواب**
انه انما دل على ضعفه لانه اراد ان يفعلوه وان لم يفعلوه الا بالكراه منه فاذا لم يفعلوه

جل

دل على عجزه عن اكراههم بخلاف البارى تعالى فانه اراد من العاصى ان يفعل باختياره لا باكراه فلابد اعدم فعله على عجزه وايضا فان ذلك فقد مراده على ضعفه وجب ان يدل فقد ما امر به على ضعفه ومعلوم انه قد امر الكافر وان لم يفعل ولم يدل على ضعفه مع ان الملك اذا امر رعيته فلم يفعلوا فقد دل على ضعفه وما الفرق فى الاقسام ذكرنا وقولهم انما افترقا لان الملك لا يامر الا بما يريد والله تعالى قد يامر بما لا يريد لا يصح لانا قد بينا ان امره هو ارادته وعندهم ايضا ان الملك قد يامر بما لا يريد لان الامر عندهم ليس من شرطه الاراده وايضا فان اهل الاسلام يريدون من اليهود الاسلام ولا يكون ولا يدل على عجزهم ومنها **شبهة** قالوا الحكيم لا يريد ما لا يكون فلا يريد الايمان وهو لا يكون **والجواب** كما مضى فى الامر وايضا فالمسلمون يريدون من اليهود الاسلام فلا يكون وهو حكمة من المسلمين وقد امر الله تعالى بما لم يكن ولا يكون الا حكمة ومنها **شبهة** قالوا قال الله تعالى ولو شاء ربك لامن من فى الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين وقوله ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها **والجواب** ان هذه المشية مشية قهر وقد ذكره الكلبى فى تفسيره يعنى لو شاء ان يقهرهم عليها لفعل قال تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون اى تكذبون ثم قال بعد ذلك فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين ففصل بين المشيتين وبين فى الاولى انه لا يشاء كفرهم وعرفنا فى الثانية انه كان قادرا على اكراههم على الايمان والنزوع عن الكفر والجحدان ويقال لهم لو اراد الكفر الواقع وكره الايمان الذى لم يقع لكان قد اراد الكفر به وسببه وشبه الثنا عليه وكره ان يفعل ما امر به وحث عليه وكره ان يطاع رسله فيما امرهم به واحب فعلهم وقضيه وارادة وهذا انسلاخ من الدين ويقال لهم اذا اراد القبيح من الكفار الشرك وعبادة الاصنام والشمس والقمر والتشبيه والتثليث ومن الفساق الزنا وشرب الخمر واللواط واتيان البهائم وقتل النفوس وهدم الكعبة وحرق المصاحف وسب الانبياء

والملائكة والمؤمنين وقتل زكريا ويحيى وجعفر بن ابي طالب وكسر رباعية النبي عليه السلم وقتل الحسين بن
علي واهل بيته وسائر الشهداء لنبيها المحنة وابليس يريد ذلك والملائكة وانبياء الله يكرهون ذلك
فالملائكة والنبيون مخالفون لارادة الله وابليس موافق لله فايهما خير من خالف الله في مراده او من وافقه
فان قالوا من وافقه كان ابليس افضل من الملائكة والرسل وسائر المؤمنين وان قالوا من خالف الله تعالى
فقد كفروا ويقال لهم فهل تريدون ما اراد الله في هذه الصورة ام لا بل تريدون الايمان فان قالوا
نريده قيل لهم لا خلاف انه اراد الكفر منهم وان قالوا لا بل يريدون ما اراد بل الايمان قيل لهم فهل
مراده افضل واوجب من مرادكم ام لا فان قالوا مرادهم افضل واوجب كفروا وان قالوا مراد الله
افضل واوجب قيل لهم فقد جعلتم الكفر افضل من الايمان واوجب من الاسلام وهذا انسلاخ من الدين
والكلام معهم في هذا الباب عظيم وقد حكى الله تعالى مقالتهم عن المشركين في قوله فقال الذين اشركوا
لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الاية وعن ابن سيرين انه سال رجلا عن جار له يهودي فقيل هو لما
شاء الله فقال ابن سيرين ان الله لا يشاء اليهودية وعن علي عليه السلم في قوله ان كان الله يريد ان
يغويكم قال عليه السلم يريد ان يهلككم وعن السدي في قوله الا ان يشاء الله ربنا قال والله لا يشاء
ولكن يعني الا ان يكون الله قد علم شيئا فانه وسع كل شيء علما وعن ابن عباس في قوله افلم ييئس الذين
امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا قال يفعل ذلك بهم قسرا قيل فقوله ولو شئنا لاتينا كل نفس
هداها قال على القدرة ولم يكونوا مامورين ولا منهيين كما قال كونوا قردة خاسئين وكانوا فهذا
مذهب العدلية وهو خلاف مذهب الجبرية وبذلك تم الموضع الثالث وبه تمام الكلام في الارادات
والله الهادي

الكلام في التكاليف

اعلم ان الله تعالى لما ابدا الخلق
العالم واحدثه الا لتفضلا منه على عباده ولا كلف العقلاء منهم الا زيادة في انعامه تعالى وارشاده
ولم يكلفهم الا اليسير ولا عرضهم الا للثواب الكبير فهو تعالى لا يثيب احدا الا بعمله ولا يعاقبه

الا بذنبه

الانبيه والمخالفون لنا المخالفون في جميع هذه الاصول فينبغي ان نتكلم في كل باب من هذه الابواب ونرتب
الكلام على الترتيب فنبين ان خلق العالم حسن ثم نبين التكاليف وحسنها وما يتعلق بها ثم نبين انه تعالى
لا يعذب احدا الا بذنبه ولا يثيب الا بعمله ونأتي في كل باب منها بما يليق في باب الاعتقاد والرد على
المخالفين من غير تطويل ولا تقصير ومن الله التوفيق

باب القول في انه تعالى منعم بخلق العالم

والكلام منه يقع في خمسة مواضع احدها في بيان انواع النعمة وثانيها في بيان ما لا يكون نعمة من دونه
وثالثها في بيان معنى النعمة ورابعها في شروط استحقاق الشكر عليها وخامسها في بيان انه تعالى منعم
بخلق العالم اما الموضع الاول وهو في بيان انواع النعمة فاعلم ان النعمة على ثلثة اضرب
احدها ان يكون منفعة وثانيها ان يكون دفع مضرة وثالثها ان يكون تركا لما يستحقه التارك
مما يلحق باستحقاقه مضرة اما الضرب الاول وهو ما يكون منها منفعة فهو ينقسم فمنه ما يكون
هو عين المنفعة ومنه ما يكون كالسبب فيها ومنه ما يكون سببا موجبا للمنفعة وقد يكون نعمة بان يكون
سبب استحقاق المنفعة ومنه ما يكون مصححا لها ومنه ما يكون نعمة لما يحصل عنده النعمة من طريق العادة
فانه لا يجب في النعمة ان يكون هي نفس المنفعة التي هي اللذة والسرور فان ذلك كما يكون نعمة ويكون به منعما
فقد يكون منعما بان يمكن مما ينتفع الا ترى انه لا فرق بين ان يروح غيره وبين ان يملكه من المروحة ليتروح بها
نفسه في انه يكون منعما في الحالين جميعا ولما ان ذلك يكون نعمة فانه قد يكون منعما بان يفعل السبب الموجب
للذة ولهذا قد يكون الواحد منا منعما على غيره بحجة للجرب حتى يلتذ به لما كان سببا في اللذة وكذلك
فانه يكون منعما بان يسقيه الدواء لما كانت العادة جارية بان عنده يحصل المنفعة ولهذا اعددنا القديم منعما
علينا بالامطار لما كان في العادة يحصل بها المنافع وقد يكون النعمة نعمة من حيث هي سبب لاستحقاق
المنفعة وان لم يكن نفسها منفعة ولهذا قلنا ان القديم تعالى منعم علينا بالتكليف لما كان سببا لاستحقاق
المنفعة وقد يكون النعمة نعمة بان يصحح الانتفاع ولهذا اعددنا الحياة والشهوة نعمة لما كانت تصحح
الانتفاع وهذا القبيل ينقسم فمنه ما يصحح المنفعة بواسطة وهي الحياة فانها تصحح النعم التي هي المنافع
وهي الملاذ بواسطة الشهوة ومنها ما يصحح لا بواسطة وهي الشهوة والعقل من قبيل الحياة فانه يصحح

بواسطة السهو فاما الضرب الثاني وهو ما يكون دفع مضرة فهو كالنعمة باستنقاذ الغير من الهلكة
نحو ان يدفع عنه ضرر الاسد او الظالم وقد اشفى منه على الهلاك فان هذا يعد من عظيم النعم ومن جزيل المنح والقسم ومن
ها هنا كان الفصد وشرب الدواء نعمة من فاعله حيث دفع المضرة واما الضرب الثالث وهو ما يكون
نعمة من حيث هو ترك لما يستحق مما يلحق باستيفائه مضرة فظاهر لان الواحد منا متى انعم على غريمه بترك المطالبة
بما الذي يستحقه عليه ولهذا كان الله تعالى منعما بالعفو عن المذنبين من جهة العقل واما الموضع الثاني
وهو في بيان ما لا يكون النعمة نعمة من دونه فامور اربعة احدها ان يكون منفعة او ما يجري مجراها مما ذكرناه
فان ما يؤدي الى المنفعة يعد منفعة ولهذا يعد الدراهم والدنانير منفعة لما كانت تؤدي الى ذلك ولهذا تعد
الطاعات منفعة وان كانت مشقة لما كانت تؤدي الى ذلك وكذلك دفع المضرة وترك ما يلحق باستيفائه مضرة
كما تقدم وثانيها انها لا بد ان يكون واصلة الى الغير فان ما يوصله الواحد منا الى نفسه لا تعد نعمة
لان النعمة تستدعي منعما ومنعما عليه ولان من حقها ان يستحق عليها الشكر ومن المحال ان يستحق الشكر على نفسه
ولهذا من ربّا ولده احسن التربية لان يستر بذلك وينفعه في مستقبل ايامه لا يكون منعما عليه ولا يستحق عليه
الشكر واذا كان ذلك لمصلحة الولد لان ينفعه بذلك دينا ودنيا وجب عليه شكره وكان بذلك منعما عليه
وثالثها قال الشيخ ابو عبد الله لا بد ان يكون حسنة وقال الشيخ ابو هاشم يصح ان يكون نعمة وان كانت
قبيحة واحتج ابو عبد الله بانه يستحق عليها الشكر والشكر نفس التعظيم وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح
واحتج ابو هاشم بان الواحد منا لو اعطى غيره شربة ماء كان يملكه ان يستنقذ بها نفسه من عطش لعد منعما
بذلك وان كان فعل قبيحا في نفسه وايضا فان الله تعالى لو اثاب من لا يستحق الثواب لعد نعمة عظيمة
وان كانت قبيحة وايضا فالواحد منا لو تصدق على غيره بجميع ملكه يكون منعما وهو فاعل للقبيح شرعا
لقوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وكذلك يكون منعما بالمنافع وان اعلمه
نبي صادق انها مفسدة لغير المنعم عليه وقد اجيب عن هذه الوجوه بانه انما يستحق الشكر لان النفع وصل
الى المنعم عليه بسببه لا لفعله القبيح قالوا لانه قد يستحق الشكر على ان لا يفعل كما تقدم فلا يشترط فيه الفعل

كما تقدم

كما تقدم فلا يشترط فيه الفعل ويمكن ان يقال ما وصل الى ذلك الا بفعله القبيح وايضا فان العقل يقتضي وجوب
شكر النعمة وان لم يشترط ان لا يكون قبيحة وثالثها انها لا تكون نعمة الا ان يكون غرضه بها الاحسان اليه
ولهذا من البس غيره الثياب الفاخرة لزيادة الثمن الذي ينتفع به لنفسه لا يعد منعما عليه وكذلك من اخرج احسن
الثياب الى الغير ليشتري منه لا يعد منعما عليه وشرط قاضي القضاة ان يقصد الاحسان الى الغير قال ولا تكون
نعمة الا بالقصد كالخبر لا يكون خبرا الا بالقصد وقال ابو رشيد يكفي فيها ان يكون فعلها للاحسان اليه
لا لامر راجع الى فاعل المنفعة وان لم يقصد لان الله تعالى لو منع الواجد منا من القصد فنفع الغير للاحسان اليه لا
لامر راجع الى فاعل المنفعة يكون منعما عليه فيثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في بيان
معنى النعمة فهي المنفعة او ما يجري مجراها التي صدرت من صاحبها للاحسان الى الغير لا لامر راجع الى صاحبها
وقد تقدم ما يبين معنى هذه الاحترازات فلا وجه لتكريره واما الموضع الرابع وهو في شرط استحقاق
الشكر عليها فلذلك شرائط احدها ان ترجع اليها وهو ان يكون منفعة على الوجه الذي ذكرناه في حدها
وثانيها ان ترجع الى الذي هي نعمة عليه وهو ان يكون عالما بها او متمكنا من العلم بها ولهذا لا يجب على البهائم
الشكر لما لم يصح ذلك فيهم ويجب على النائم والساهي لو اشفى على السقوط من سطح فحمله انسان الى موضع اخر
فانه يجب اذا انتبه ان يشكر من استنقذه من ذلك واذا اكمل الله تعالى عقل الصبي وجب عليه شكر نعمة الله عليه
وثالثها ان ترجع الى الفاعل وهو ان لا يحبط ذلك الشكر او يندم عليه ولهذا لو انعم على غيره بدينارين وقتل ولده
لا يعد الشكر له واجبا لما احبطه وكذلك لو ندم عليه فان الندم كما يسقط عقاب المعصية يسقط ما يستحق
على الاحسان وعلى الطاعة كما سنبين ان شاء الله تعالى واما الموضع الخامس وهو انه تعالى منعم بخلق
العالم فالذي يدل على ذلك ان العالم على ضربين حيوان وغير حيوان فخلق الحيوان نعمة على الحيوان بدليل ان شروط
النعمة متكاملة فيه اما كونه منفعة او ما يجري مجراها فظاهر فانه ما من شيء من الجمادات الا وهو منفعة
او جار مجراها ولا شك انه حسن لان الله تعالى لا يفعل القبيح وقد ثبت ان الله تعالى لا يجوز ان يفعله لا لغرض
فيكون عبثا ولا غرض يعود اليه لاستحالة المنافع والمضار عليه فلا بد ان يكون الغرض يرجع الى الحي لانه ليس الا
هو او العباد فاذا لم يرجع ذلك الغرض اليه رجع الى العباد ولا يجوز ان يكون فعله ليضرهم لانه يكون ظلما

وذلك قبيح ثبت انه فعله لينفعهم فاما الحيوان فهو المنعم عليه وما خلقه الله تعالى من حياته نعمة
عليه لانها تصحح الانتفاع فلانه لو لم يخلقه لم يكن منتفعا ولو خلقه بغير حياة لم يصح منه الانتفاع فان حياته
نعمة عليه ولا شك انها مصححة لجميع المنافع فكانت اولى بان تكون نعمة ولا بد ان يكون تعالى فعلها للاحسان
عليه على ما تقدم فثبت ان العالم كله نعمة **وخرج** من هذا الكلام ان اول نعمة انعم بها تعالى على عباده
خلقهم احياء لينفعهم ولا بد ان يكون ذلك لينفعهم لا لنضرهم وان كانت المضرة حسنة ولهذا قال
مشايخنا ان لا يكون تعالى منعما على اهل النار بخلقهم احياء في الاخرة لما فعل ذلك ليضرهم **فان قيل** فهل يستحق
العبادة على كل نعمة تعالى **قلنا** قد اختلف قول قاضي القضاة فذهب اولا الى ان الله تعالى لا يستحق العبادة الا
على اصول النعم دون فروعها وقال لو استحق العبادة على فروعها لكان يجب ان يستحقها غيره من العباد لعدد نعمهم
عليها ثم قال بعد ذلك يستحق العبادة على اصول النعم وفروعها وفي المسألة نظر **فان قيل** كيف يمكن شكر
نعم الله تعالى وهي كثيرة لا تحصى لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها **قلنا** الواجب على المكلف ان
يبذل جهده وطاقته في الاعتراف بنعمته عز وجل ولا بد ان يقطع على انه خلقنا واحيانا وخلق لنا الشهوة والتمكين
من المشتهى والعقل للاحسان الينا لا لغرض سواه ويتقدس في حكمته ويقف عند اوامره ولا يتعدى الى شيء من نواهيه
فاذا شكرناه على هذا الوجه فقد عبدناه حق العبادة لان الواجب علينا ليس الا ما في وسعنا والا فلو قدرنا
ان عاقلا يطيق ازيد من ذلك لوجب عليه لاجل عظم النعمة فان من عظيم قدرها انه لا يمكن شكرها الا بنعمة
ولا يمكن شكر هذا التمكن بل يجب شكر نعمته على الجملة فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب والله الهادي

باب القول في التكليف

والكلام منها يقع في ستة مواضع احدها في حسن التكليف
في الجملة وثانيها في تكليف من المعلوم انه يدخل النار وثالثها في حكم تكليف ما لا الطاف ورابعها
في شرائط حسن التكليف وخامسها في بيان ما يتناوله التكليف وسادسها في ماهية المكلف
اما الموضع الاول وهو في حسن التكليف فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حقيقة التكليف والمكلف
والمكلف والثاني في الدلالة على حسن التكليف **اما** الموضع الاول وهو في حقيقة ذلك اما
التكليف فهو في اصل اللغة الزام الغير ما يشق عليه من فعل او ترك يقال كلفني كذا اي الزمني هذا الشاق

قوله اشتقاق ان الاشتقاق ان تجد بين اللفظين

احد المدلولات الثلث اشتراكا في جميع الحروف الاصلية

مرتبا او غير مرتب او اشتراكا في اكثر الحروف الاصلية مع تناسب في الباقي في المخرج ثم انه

كنعق ونهق وفدا بن اي الى البعيد الا الاشتقاق بقوله قيل وذلك لان ما ثم المناسب لان بعض

بالمخرج ما بين التصحيح الالم او لا تخفى ان هذه مناسبة بعيدة عن العدم عن لا الزيد مع ان المناسب ان يقال ان تشتمل القوه

تفرع الاستماع وتقش الصور في الاذهان وما ترتب عليها من الافعال والانفعالات على اي وجه كان ثم ان تركيب

الثي اي مدلول الكاف واللام والميم فان تعاليها كلها الاخ الى قوه وشده فالكلمة والكلام والكلم ... وبه الاقدام في ان تركيب

بالقوة المفهومة من جوهر تلك الحروف عص

نعم قد يشتق من الكلم الاشتقاق او كلمة في

لم ادع ان فيه نسبة في اللفظ والمعنى وانتسب ...

المناسب المعتبرة ان يدخل معنى المشتق منه في المشتق

يعلم من هذا الكلام انه لم يخف في الاشتقاق الا ان يكون المعنى

المشتق منه لازما للمعنى المشتق عص

قوله والصلوة الرحمة وانما صح الحمل باراده الدعاء علوجات الحق سبحانه
على نبيه النبوة بمعنى الرفعة وهو في الشرع عبارة عن ان يبعث الله
على عباده للتبليغ ويطلق مجازا في العقدة انوو حدرا
على عباده صلى الله عليه واله على ان فيه حسن الموافقة عف
النصح باسمه صلى الله عليه وسلم اى من اكل خبز

قوله والمعاد رب لتنا به عن جميع الارض مكان في قوله العام الشاذ ان والمعاد
ولو صح الجمع ان الشمس اول السرطان الى اول الجدي في كل يوم مطلقا وفيها
وانا ان في ثمانون ان لم يعود والى الصطالعود وكذا احال المعارب وقد وقع
المشرق والمغرب الضر كنايه عن جميع الارض بحكم في قوله العام المشرقين
ورب المغربين والتثنية بنا على اراده مشرقي الدنيا والعود والشتاء و
للكل وكذا احال المغربين عف

قوله وجانه بكسر الجيم ضربه وده بكوجه الدار وسطها واى من خبار جانه
وسط وجباره انبه بنغ جعل الله سبحانه خبار جبانه
سكنى له عف

قوله لطنينا النظم در رشية كشيدن جواهر ا ستعمر لبابه الفاظ كلامه
المترتبة المعاني المناسبة لسنعم الدلالات على بالفضية بسلامة الطبع
وفي هذه الا ستعارة اشاره الى ان الطالب كالمه كالدرر في الصفا
والعلاء وانما وذلك ترغيبا للطلبة عف

قوله وسمط التحرير السمط بكسر السين رشته ودرو اذه
وعمران والتحرير تنقيش خط بكردن والمراد الكتابة
والاضافة كاضافة لجين الماء عف

ارجرى تعلى حبس الحمد لاصحى على مع ترك المشرع ما سيرى هو المعطى والاحسن او واد على
التعبير بان الحمد على ان الحمد على ترك ونعلق
العمر بالحمد على الكلمات الى البرهان لغيره الزمه عف

وسواء أكرهه على ذلك حتى فعله أو تركه أو حكم عليه بذلك ليفعله أو يتركه أو أمره بذلك أو نهاه
عنه وإن كان يقع ذلك إلينا وباختيار ذلك الغير. أما الأول فنحو أن يكره عبده على طلوع السطح ويتوعده
على ذلك إن لم يفعل أو يكرهه على أن لا يجالس البطالين وأهل اللهو واللعب فإنه في الوجهين جميعا يقال كلفه
ويصفون العبد بأنه مكلف بذلك. وأما الثاني فنحو أن يحكم الحاكم عليه بالأرش الثقيل أو بترك أخذ مال الغير
ظلما وإن كان يشق عليه لفقره فإن أهل اللغة يصفونه بأنه كلفه وأن ذلك الغير مكلف بذلك وإن لم يكن مكرها
له على ذلك بشيء أنه حكم عليه به وأعلمه بأن ذلك يلزمه ليفعل ذلك الشاق أو ليترك ما تركه من ذلك الشاق
وأما الثالث فنحو أن يأمر الواحد منا ولده بملازمة أهل الفضل والأدب وينهاه عن مخالطة أهل اللهو واللعب
فإن ما يشق عليه من ذلك يقال بأنه كلفه والده ذلك ويصفونه بأنه مكلف بذلك. وليس المكلف عند أهل
اللغة العربية من فعل فيه الغير ما يشق عليه ولهذا لو سحبه على وجهه لا يقال كلفه أن يجري على وجهه ولو
حركه لم يقل كلفه أن يتحرك وإنما يقال فعل فيه ذلك. فقول المجبرة بأن المؤمن مكلف بالإيمان
وهو مفعول فيه لا يفهم لغة ولا شرعا ولا عقلا. فأما المكلف عند أهل اللغة فهو فاعل التكليف
الذي ذكرناه مثل المحرك فاعل التحريك والمؤلف فاعل التأليف. وأما المكلف عندهم فهو من الزم ذلك ه
وأما التكليف في اصطلاح المتكلمين فإنهم يقصرونه على بعض ما تناوله عند أهل اللغة العربية
وهو إلزام الغير فعل ما يشق عليه فعله من الواجبات عليه أو ما الأولى أن يفعله أو ترك ما يشق عليه تركه
من المقبحات أو ما الأولى أن لا يفعل أو ما يتعلق المشقة بسببه من فعل أو ترك أو ما يتصل بذلك من غير الحاجة
له إلى شيء من ذلك. وقولنا إلزام الغير لأن التكليف هو الإلزام يقال كلفني أي ألزمني والإلزام
هاهنا يكون بأحد أمرين إما بخلق العقل الذي يتضمن وجوب ما يشق من فعل أو ترك أو ما الأولى الإقدام عليه
من ذلك من فعل أو ترك أو يتضمن حسن ذلك إلى ما يتضمنه فإن العلم بوجوب معرفته وغيرها من الأشياء التي
العقلية يستند إلى ما تضمنه العقل فإنه لولا علمنا بالعقل وجوب دفع المخاوف ووجوب ما قرب من
الواجب ما علمنا ذلك. وثانيها الإلزام لذلك بالأمر والنهي أو ما يقوم مقامهما من ثبت حكمه

على الاطلاق وان الامر بالواجب والنهي عن القبيح يكون تكليفًا وان لم يجب بالامر ولا يقبح بالنهي كما تقدم ونعني
بما يقوم مقامهما الوعد والوعيد على الفعل او الترك او الذم على احدهما او المدح او ما اشبه ذلك فانه يكون
تكليفًا ونعني بالمشقة ما تنفر النفس عنه او يمنع حصوله من المشتهى فان ذلك هو الذي يشق وما ذكره شيوخنا
ان الوجوب والحسن من المشقة فذلك صحيح وانما يشق لتعلق المشقة بذلك او لكونه بخلاف المشتهى ولولا الشهوة
والنفار ما شق الفعل والترك على المكلف ولولا ما لحقه من المشقة فيما كلف بنفسه نحو النظر فيما يجب فيه النظر
ونحو الصلوة في الاوقات ونحو ترك المقبحات الشهية اللذيذة او ما يلحق من ذلك في سبب ما كلف نحو التكليف بالعلم
فانه وان لم يكن فيه مشقة فانه يلحق بسببه وهو الفكر او ما يلحق من المشقة بما يتصل بذلك نحو تذكر العلم فانه
لا يلحق فيه مشقة ولكن بما يتصل به وهو المحافظة عليه من الشبه الواردة عليه ونحو شرب الخمر فانه وان لم يشق
تركه على من لا يعتاده ولا يعرفه فانه يلحق ذلك فيما يتصل به من اعتقاد تحريمه ورد الشبه الواردة في ذلك
واما المكلِّف فهو فاعل التكليف كما تقدم واما المكلَّف فهو من الزم ما ذكرناه واما الموضع الثاني
وهو في بيان حسن التكليف فالذي يدل على ذلك وجوه احدها انه من فعل الله تعالى وافعاله كلها حسنة
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه من فعل الله تعالى فالذي يدل على ذلك انا قد بينا ان التكليف
ليس الا الزام المكلف ما يشق من فعل او ترك بما يتعلق به الوجوب او الحسن وان الالزام اما بخلق العقل واما
بالامر والنهي وما جرى مجراهما ممن تثبت حكمته وان المشقة انما تحصل بسبب الشهوة والنفار وقد بينا ان
العقل والشهوة والنفار والامر والنهي ممن تثبت حكمته على الاطلاق لا يصح الا من الله تعالى دون غيره اما
العقل فالذي يدل على ذلك ان الواحد منا لو دعاه او مرّ داع الى ايجاد العقل في نفسه او غيره لتعذر ذلك عليه
على طريقة واحدة ولهذا لا يمكن من الزيادة في عقولنا ولا النقصان فيها بحسب قصودنا ودواعينا ولا يتبع
بحسب كراهتنا وصوارفنا فجرت مجرى الواننا وصورنا فكما انها ليست افعالنا كذلك عقولنا وهذا
هو الدليل على ان الشهوة والنفار ليسا من فعلنا وقد بينا ان الحكيم على الاطلاق ليس الا الله تعالى ولا العبد
يأمر غيره ولا ينهيه الا فيما امر به تعالى او نهى عنه فثبت بذلك الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو

ان افعاله

ان افعال المكلف حسنه فقد تقدم بيانه وثانيها ان التكليف يمكن من اكتساب المنافع العظيمة التي
لا يمكن الوصول اليها الا بهذا التمكين ليبلغ اليها وكل ما هذه حاله فهو حسن وانما قلنا بان التكليف
يمكن من ذلك لانه يمكن من اكتساب الطاعة التي لولاها لما تمكن من الوصول الى الثواب الذي هو منافع عظيمة دائمة
خالصة مفعولة على وجه الجزا مستحقة على وجه الاجلال والتعظيم وانما قلنا بانه يمكن من الطاعة
لان الطاعة لا تكون طاعة في فعل او ترك الا فيما حسن من فعل او ترك وما حسن من الترك لا يقبح الا فيما
يقبح فعله وما حسن من الفعل من غير ان يجب لا يصح الا فيما الاولى فعله وقد بينا انه لا يمكن فعل الواجبات والمحسنات
وترك المقبحات وما الاولى ان لا يفعل الا بعد العلم بما حسن ووجب وقبح فان الفعل الواقع على وجه لا يقبح فعله
على ذلك الوجه الا من عالم به ولا يصح العلم بذلك الا بالعقل الذي يتضمن قبح مقبحات وحسن محسنات ووجوب واجبات
ثم بالامر والنهي وما يجري مجراهما من الحكيم فان غير الحكيم يجوز ان يامر بالقبيح وان ينهى عن الحسن ولا يمكن حصول المشقة
في شي من ذلك الا مع الشهوة والنفار على الوجه الذي قدمناه وقد ثبت ان هذه الامور التي لا يمكن الطاعة
الا بها هي التكليف الذي عنيناه فثبت ان التكليف يمكن من الطاعة لله عز وجل في الفعل والترك
وانما قلنا بانه لولا الطاعة لما تمكن من الوصول الى الثواب الذي صفته ما ذكرنا لان من صفته الاجلال
والتعظيم والاجلال الجليل والتعظيم العظيم لا يثبت الا مستحقا فانه وان جاز الابتدا بالتفضل بتيسير
التعظيم فلا يحسن ذلك في نيل الاجلال والتعظيم الا ترى انه يقبح منا ان نعظم السفلة على حد تعظيم
الكبرا او ان نجل الجهلا والعوام كاجلال الانبيا والعلما وان ننزل المسي في باب الاجلال والتعظيم منزلة المحسن
وانما قبح ذلك لانه تعظيم لمن لا يستحق التعظيم بدليل انه لو كان تعظيما لمن يستحق التعظيم لما قبح فصح ان الثواب
لا يثبت الا مستحقا وقد ثبت انه لا يستحق الا على فعل الطاعة لانه لا يثبت الا على وجه المجازاة من الله
تعالى والمجازاة من الله تعالى بالتعظيم لا تصح الا فيما يفعله المكلف فان ما يفعله الله تعالى فيه لا يستحق عليه
الاجلال والتعظيم وكذلك ما يفعله غيره فيه وغير المكلف لا يستحق عليه الاجلال والتعظيم بالضرورة وقد
ثبت ان الاجلال والتعظيم لا يتعلق من فعل المكلف الا بما تعلق به التكليف ولهذا فان الواجد منا بالضرورة

لا يستحق المدح على المباحات والقبائح فلم يبق الا انه يستحق على ما يتعلق به التكليف من فعل المحسنات وترك
المقبحات فثبت ان الثواب الذي هو منافع عظيمة خالصة دائمة مفعولة على وجه الجزاء مستحقة على جهة الاجلال
والتعظيم لا يمكن الوصول اليها الا بالطاعة وقد ثبت ان الطاعة لا يمكن اكتسابها الا بالتكليف فثبت بذلك
ان التكليف تمكين من اكتساب المنافع التي لا يمكن اكتسابها الا بالتكليف وانما قلنا بانه تعالى انما جعله
تمكينا من اكتسابها لانه يقع الوصول اليها لانه لا يخلو ان يفعله لغرض ام لا ومحال ان يكون مفعولا لا لغرض
لانه يكون عبثا والعبث قبيح وان كان مفعولا لغرض فلا يخلو ان يرجع اليه تعالى من جلب المنافع او دفع المضار
او الى المكلف والاول محال لاستحالة المنافع والمضار عليه ومحال ان يكون راجعا الى غيره بمضرة
لانه ظلم والظلم قبيح فلم يبق الا انه انما مكننا بالتكليف لنيل المنافع وقد ثبت انه لا يمكن الوصول اليها الا
بالتكليف فثبت ما ذكرناه وانما قلنا بان ما هذه حاله فهو حسن لما نعلمه من ان الواحد منا يحسن منه
ان يمكن ولده وغيره من اكتساب المنافع بالعلوم والآداب والتجارات وانواع المكاسب وانه يكون محسنا اليه
اذا امكنه من ذلك بالآلات وما لا يتم ذلك الا به من الدنانير والدراهم او غير ذلك وانما حسن ذلك لانه تمكين
من اكتساب المنافع التي لا يتم الا بذلك التمكين الوصول اليها بدليل انه لو امكن بدون ذلك لما حسن ولو لم يكن
ممكنا له من ذلك الا ما يستدرجه الى الهلاك لقبح وقد شاركه التكليف في وجه الحسن وزاد عليه في
ذلك لانه تمكين معلوم وفي الشاهد كونه تمكينا من المنافع مظنون فلا يدري هل يتمكن به من العلوم والآداب
والارباح وانواع المنافع ام لا وكل عاقل يعلم انه يتمكن بالتكليف من اكتساب الثواب وانه لا يحرم الثواب
الا من قبل نفسه لا من قبل ربه وكذلك فان منافع الثواب عظيمة بخلاف منافع الدنيا فانها حقيرة وايضا
فانها خالصة عن الشوائب بخلاف ما في الدنيا وكذلك فان الثواب يدوم والمنافع الدنيوية لا تدوم ه
وايضا فان الثواب مستحق ومنافع الدنيا غير مستحق ولا يخفى فضل ما بين المستحق وغير المستحق وايضا فان
الثواب مقرون بالتعظيم ومنافع الدنيا مقرونة بالاهانة في الاغلب والاكثر او بلا تعظيم وغير ذلك من
الوجوه التي بها تفضل المنافع التي التكليف تمكين منها على منافع الدنيا فيجب ان يكون التكليف بالحسن

احق وأولى فيثبت الوجه الثاني وثالثها ان التكليف نعمة من الله تعالى على عباده ومالهذه حاله
يجب ان يكون حسنا وانما قلنا انه نعمة لانه مصحح للدنياوية والاخروية وكل ما يصحح النعمة فهو نعمة وانما
قلنا انه يصحح النعم الدنياوية والاخروية لانا قد بينا ان التكليف انما هو ما تضمنه العقل من العلم بوجوب واجبات
وقبح مقبحات وحسن محسنات وعلى وجه تعلق الشهوة بالمقبحات والنفار بالمحسنات وقد ثبت ان جميع المنافع
الدنياوية والاخروية لا يصح ان يكون منفعة الا مع الشهوة لانها لا يصح ان يكون منفعة الا مع اللذة ولا يصح ان يكون
لذة الا مع الشهوة كما تقدم فثبت انه لا يصح ان يكون منفعة الا مع الشهوة وقد بينا ان اكثر المنافع موقوفة على
العقل ولهذا كان انتفاع العاقل بعقله اكثر من انتفاع غير العاقل بل كثير من المشتهيات الدنياوية لا يمكن
اكتسابها الا بالعقل وكذلك دفع المضار الدنياوية فان كثيرا من ذلك موقوف على العقل وقد بينت انه لولا
العقل والشهوة ما امكن اكتساب المنافع الاخروية وهي الثواب الدائم كما تقدم فثبت ان التكليف مصحح للمنافع
واذا كان مصححا لها كان مصححا للنعمة لانا قد بينا ان النعمة لا بد ان يكون منفعة او ما يجري مجراها من دفع المضرة
او غيرها وقد بينا ان الله لا يجوز ان يفعله تعالى للمضرة فبقي انه فعله تعالى للاحسان والنعمة واذا كان التكليف
مصححا للنعمة كان نعمة لانه انما لا يكون نعمة اذا قصد بذلك الاستدراج وذلك لا يجوز على رب العباد واذا كان
كذلك وجب ان يكون التكليف نعمة وانما قلنا انه اذا كان نعمة كان حسنا لانا ان اشترطنا في النعمة
ان يكون حسنة فقد ثبت قولنا ان التكليف حسن وان لم نشترط ذلك فقد ثبت ان الله تعالى لا يفعل القبيح
وقد فعل التكليف الذي تضمنه العقل والشهوة فثبت ان التكليف حسن وثبت بذلك الوجه الثالث وبه ثبت
الموضع الاول فان قيل ان التكليف بمنزلة ان يلقي احدنا غيره في اليم ثم يكلفه الخروج لينيبه قلنا
ولا سواء لان الالقاء في البحر اضرار مضرة عظيمة والتكليف في نفسه ليس بمضرة اصلا فانا قد بينا انه يرجع الى ما
تضمنه العقل والشهوة وليس في فعلهما مضرة على المكلف اصلا بل هما مصححان الانتفاع حيث لا يتم المنفعة من دونهما
اصلا ولا سيما الشهوة فانه لولاها لما صحت المنفعة وقد بينا ان اكثر المنافع يقف على العقل وليس مثال التكليف
ما ذكره وانما مثاله وان لم يحمل له مثال في الشاهد ملك عظيم ربا عبده احسن التربية وغذاه احسن
الغذا الى ان بلغ مثلا خمس عشرة سنة ثم اعطاه من خزانته الف الف الف دينار وولاه على اطراف من مملكته

على ان يتصرف فيها بما احسن وما يرجع منفعته على ذلك العبد وان لا يشتمه ولا يستخف به ويقال له كل ما رأيتك
ما عملت لا تشتمني فيه ولا بذلك هذه التي ملكتك ولا تزن بجاريتي ولا تقتل احدا من عبيدي ولا تستهلك من كسوتي
غيرها ما ملكتك اعطيتك مثل هذا او اضعافه مضاعفة ووليتك ولا بد ان من هذا فهذا امثال التكليف
على ضرب من التقريب فالملك على الحقيقة هو الله تعالى وقد ربى عبده بعد ما خلقه وصوره واحسن اليه فلما
بلغ كمال العقل اعطاه النعمة السابغة بالعقل وصحة الجوارح وولاه هذه الاطراف وهي جوارحه وهي من
خزائن ملكه وامره ان لا يتصرف فيها الا بما احسن ووعده انه اذا لم يشتمه كالجبرية ولم يشبهه كاليهود
والنصارى بالولد ولم يزن بجاريته كالفساق ولم يقتل عبيده كالظلمة اعطاه الملك الاكبر ملك الجنة والقرب
منه تعالى وقد كانت الجوارح بنفسها تساوي الوفا والحياة التي فيه احب اليه من الدنيا كلها فهذا امثال
التكليف على التقريب ولن يوجد شيء يقول العبد ذلك فان هذا انما ذكره السائل   فان قيل ان التكليف
وان استحق عليه الثواب العظيم فانه جرى مجرى الاجرة له على اعمال التكليف من غير من اصابه فكيف يحسن منه ذلك
في الاصل   قلنا انك ابعدت في المثال وجعلت التعلق بين تكليف الله لعبده تعلق الاستيجار من الواحد منا
لغير عبده وليس الامر كذلك لان المكلف هو عبد الله تعالى وملكه من كل وجه ان شئت من قبل انه انشأه وقدره
فهو من ملكه ومن قبل انه انعم عليه وافضل خير ان ما به نعمة الا منه تعالى ومن قبل انه اقدر تعالى عليه وقهره
فليس يتصور وجه من وجوه الملك الا وهو تعالى مالك له منه فان الاستيجار كما ذكر فانما هو لمصلحة لا الامر
راجع الى سيده وهو اعلم منه بتدبير مصالحه وهو مع ذلك مولى عليه   وليس في الشاهد شيء يستاجر عبده
في مصلحته فكيف بالاستيجار له في مصالح العبد في نفسه وفي ان لا يشتم سيده ولا يعصيه فيما يكون مصلحته راجعة
الى هذا العبد فلا يصح ما قاله السائل   فان قيل انه تعالى لا حاجة له الى العبادة ولا الى التكليف وكان
يمكنه ان ينعم عليه بما انعم من حياته وصحة جوارحه وكمال عقله من غير دخول في مضايق التكليف بان
يعقبه بالحسن عن القبيح او بغير ذلك مما يرفع عنه مشقة التكليف مع شيوع النعمة بما ذكرنا فهذا الذي

كان

كان اختياره المكلف لنفسه   قلنا ان هذا الاختيار قبيح في مثل اختيار الله تعالى لعبيده وذلك ان
المكلف مملوك مربوب مولى عليه كعبد الواحد منا والصبي الذي ولاية جارية عليه وكما انه لا ولاية لهما
على ما اختاراه لا لنفسهما ولا لغيرهما الا مصلحة ترجع بذلك اليهما كذلك المكلف   وقد ثبت ان المكلف لو لم
يكلفه الله تعالى ولم يمكنه من الوصول الى النعيم الابد والاجلال والتعظيم الابد السرمد والملك الذي يتأبد
لكان لا بد ان يبقى هذا المكلف عمره وحيوته وعقله وسمعه وبصره وجوارحه على احوال الدنيا ومنافعها
المنقطعة الحقيرة حتى تذهب حياته وعمره وعقله وجوارحه في ذلك وتفنى وتزول وما ينتفع به في مدة حياته
هو شيء حقير في نفسه صغير لا تقتضي العقل ان ينفق الانسان حياته فيه وهي حقيرة من ملك الدنيا وليس يمكنه ان يحصل
لذلك كلها ويكون قد اختار ان ينفق الشيء النفيس بذلك الخسيس بل بنعيم الابد والاجلال والتعظيم الذي
لا ينفد والحياة الهنيئة والعيشة الرضية والقرب من الملك الحي القيوم الدائم   وهذا في الشاهد يعد من اقبح
الاختيار واسوء الاثار الذي يجب ان يمنع منه من اختاره لنفسه   الا ترى ان من كان معه سلعة نفيسة
غالية واضطر الى انفاقها وبيعها بالفلوس والنحاس فساومه فيها بعض الملوك ان يشتريها منه بقناطير
من الذهب والفضة وبدفعها معه الى ان يبلى ويهتم لينتفع بها واعطاه عليها هذا الملك الجسيم فان كل عاقل
يعلم ان الملك قد انعم عليه بذلك غاية الانعام   فان تبين ان تلك السلعة من خزانة الملك كان وهبها
له وانعم بها عليه كان ابلغ في انعامه عليه   فان عرف ان صاحبها هو عبد الملك كان ابلغ في الانعام
فاظهر ان فيما شاء ومد به الملك مع تلك القناطير الذهب والفضة والاحمال الموفرة من المال ان يكون قريبا
من الملك ومن جملة خواصه واهل مملكته فان كل عاقل يعلم انه لا يصده عن هذا الاختيار الحسن الا من يريد هلاكه
ومن هو عدوه   وانه ينبغي ان لا يخلي بينه وبين رايه القبيح بل يفعل له ما قد اختاره الملك ولا يعد ذلك اضطرارا
له ولا اكراها بل يعلم ان هذا انما اختاره كل ذي عقل سليم   وهذه حال المكلف في التكليف مع الله تعالى
فانه مولى عليه والله تعالى ربه ومالكه وهو جملته وحياته وحواسه وجوارحه وعقله وفطنته
وذكائه وجميع النعم الظاهرة والباطنة من الله تعالى باحداثه وانشائه وقد اختار له ان ينفق

ذلك على احقر الاشياء مع نفاسته وان يسوق ذلك على الحياة الابدية والنعيم المقيم في جنات النعيم وجوار
البر الرحيم فالحمد لله رب العالمين واما الموضع الثاني وهو في تكليف من المعلوم انه يرد النار
فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
والثالث في ذكر طرف من شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فمذهبنا ان تكليف من المعلوم
انه يرد النار حسن واحسان وعدل من الحكيم الغفار العزيز القهار وهذا هو قول الزيدية والمعتزلة وان
اختلفوا في وجه حسنه فمنهم من قال وجه ذلك انه يمكن من المنافع التي هي الثواب ومنازل الاخرة وهو قولنا واليه
ذهب البصريون من المعتزلة ومنهم من قال حسن لكونه لطفا لغير ذلك المكلف وهو قول الشيخ ابي القاسم ومن تابعه
من البغداديين وذهب قوم الى قبح تكليف من المعلوم انه يكفر او يفسق واختلفوا فقال قوم هو من الله تعالى يحسن منه
وان كان قبيحا وذهب اخرون الى انه دلالة على نفي الصانع الحكيم لانه لو كان حكيما لما صدر منه مثل ذلك
وهو قول الملحدة ومنهم من جعل ذلك ذريعة الى الصانعين كما ذهبت اليه الثنوية من اضافة ذلك الى الظلمة
وذهبت المجوس الى ان ذلك بسبب الشيطان تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا فهذا الموضع الاول واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك ان تكليف من يرد الجنة حسن وانما حسن لانه يمكن من اكتساب
المنافع التي هي الثواب التي لا يمكن اكتسابها الا به وقد شاركه تكليف من يعلم انه يكفر او يفسق في ذلك فيجب ان
يشاركه في انه حسن وهذه الدلالة مبنية على اربعة اصول اما الاول وهو انه يمكن من ذلك فقد تقدم
واما الاصل الثاني وهو انه انما حسن لذلك فالذي يدل على ذلك انا متى علمنا ذلك علمنا حسنه ومتى لم نعلمه
لم نعلم حسنه وقد ثبت ان العلم بالحسن فرع على العلم بما به يثبت الحسن فثبت ان ذلك هو الوجه في حسنه
واما الاصل الثالث وهو ان تكليف من يعلم انه يكفر ويفسق يشاركه في ذلك فالذي يدل على ذلك هو ما قدمنا
من ان التكليف راجع الى الالزام والالزام الى ما يتضمنه الفعل من حسن مستحسن وقبح مستقبح ووجوب
واجبات مع الشهوة والنفار اللذان بهما تثبت المشقة ولا شك ان هذا القدر حاصل في تكليف من المعلوم

أنه يكفر بل هو من تكليفه فعلى شارك في معنى التكليف وحقيقته والوجه الذي له حسن وما افترقا من وجه
من الوجوه ولان الكافر أسا الاختيار لنفسه فلم يؤمن والمسلم أحسن الاختيار فآمن وليس ما حصل بفعل المكلف
من القبح يوجب في فعله تعالى للتكليف أن يكون قبيحا لان التكليف الذي فعله الله تعالى ليس هو معصية المكلف
لربه وسوء اختياره لنفسه ولا التكليف يوجب العقاب ولا سبب في استحقاقه والا لكان يوجب عذاب المؤمن او
يكون سببا في استحقاق المثوبة والتسبب للثواب وانما الذي يوجب العقاب ويكون سببا في استحقاقه هو مخالفة
المكلف وسوء اختياره لنفسه فكان اللوم عليه لا على ربه والجرم منه على نفسه وأما الاصل الرابع
وهو انه اذا شاركه في ذلك وجب ان يشاركه في الحسن فالذي يدل على ذلك ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم فثبت انه حسن وجميع الوجوه التي ذكرناها مدركها هاهنا ايضا فان هذا التكليف هو فعل الله
تعالى لا فاعل عليه غيره وافعاله كلها حسنة كما تقدم وكذلك فانه نعمة من الله تعالى والنعمة منه عز وجل
لا تكون الا حسنة فثبت بذلك الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في شبه المخالفين والجواب عنها
واحتج المخالف باشيا منها **شبهة** قالوا ان تكليف من يعلم انه يعصي ويكفر مضرة وكان ظلما
والظلم قبيح **والجواب** لا نسلم انه مضرة ولا ان كل مضرة ظلم فان عني ان اعلام الله تعالى له بوجوب بعض
الافعال وقبح بعضها مضرة لم يصح لانه حاصل في تكليف من يدخل الجنة ولا مضرة عليه فيه وايضا فان كل
عاقل يعلم انه لا يستضر بالعلم بالاشيا ولا بالامر به بل يستروح بالتعريف اليه وان عني ان الامر والنهي مضرة لم يصح
لمثل ذلك فانه حاصل في تكليف المؤمن كما قدمنا وان لم يضره وايضا فليس بموجود في المامور ولا ضرر به
وان عني ان الفعل الشاق مضرة قلنا ليس هو فعل الله تعالى للتكليف الذي قضينا بحسنه وعلى ان الكافر لم
يفعله فلا مشقة عليه وايضا فهو موجود في تكليف المومن ولا قبح فيه وان عني ان العقاب مضرة قلنا
وليس العقاب هو التكليف ولا يتولد عنه ولا ساق اليه بل لو عمل بمقتضى التكليف لنجا من العقاب وانما
أسا الاختيار لنفسه فعصى فاستحق العقاب فالذي ساقه اليه هو سوء اختياره لنفسه وان قالوا ان الله تعالى
مكنه بالتكليف من الاضرار بنفسه ولم يمنعه من ذلك قلنا لا يصح لانه قد منعه بالنهي والوعيد

والزجر فأمّا الالجاء الى الترك وكان تعالى قادرًا على ذلك ولأن التكليف لا يبقى معه وقد بيّنا انه لا
يبقى معه فأمّا تمكينه من الاضرار بنفسه فان عُني به انه الجأه تعالى الى الاضرار بنفسه بالتكليف فهو
محال ولهذا لم يكن الجاء للمأمور الى ذلك وان عُني بذلك انه كلّفه لان يمكّن من الاضرار بنفسه فهو محال لان ذلك
قبيح وهو تعالى لا يفعله وان عُني انه كلّفه ليبلغ الى منازل الثواب وخلّى بينه وبين الفعل والترك ولم يلجئه الى شيء
من ذلك فصار متمكنًا من الاضرار بنفسه والنفع لها بذلك التكليف فهو صحيح وذلك هو الذي لاجله قلنا
بانه حسن لان تكليفه يجري مجرى خلقه له والحياة وشهوته وعقله فان هذه الامور يتمكن بها من الاضرار
بنفسه كما يتمكن من النفع ويصح كل واحد منهما على سواء ومع هذا لا يقبح لما فعلها تعالى لاجل الانعام لا
للانتقام. فامّا قولهم كل مضرة قبيحة فهو محال ولهذا يحسن الفصد والحجامة والاسفار الشاقة لرجاء النفع
وان كانت مضرة فان قالوا انا نعني بقولنا انه مضرة غير ما ذكرتم وهو انه اذا كلّفه مع علمه انه يعصي ويترك
به العقاب فلا بد ان يعصي ويعاقب وهذا مضرة قلنا ان هذا الكلام من يظن انه تعالى اختار ان يعلم انه يعصي
وان علمه ساقه الى المعصية والعقاب وهو محال لانه عالم لذاته بالاشياء على ما هي عليه لا ان علمه يصيرها على
ما هي عليه والاوجب في علومنا ان يكون جهلنا بها القديم قديمًا والباقي باقيًا وفعل الغير وكان يجب اذا
قصد احدنا ان يعلم انه متحرك والاخر انه يعلم انه ساكن ان يكون عليهما جميعًا وكان يجب ان يكون قادرين
على مقدوراته تعالى من الاجسام وغيرها لانا نعلمها وان يكون حدثت بنا لما علمنا حدوثها وان لا يقع
تفرقة بين القادر والعاجز اذا كان العاجز يعلم الاشيا واذا ثبت ذلك صح انه انما علم انه يعصي ويستحق
العقاب لان المكلف يمر بسوء الاختيار لنفسه ويعصي لانه صار عاصيًا لعلمه فان قالوا الحر يعلم ان كلف
من يرد النار لا يساوي تكليف من يرد الجنة بل اذا علم انه يعصي لم يكن منعمًا عليه بخلاف اذا علم انه يطيع بل يكون
معرضًا له للهلاك كما لو اخبرنا نبي انه ان بعث ولده بمال يتجر فيه في طريق البحر فان جاوز البحر ربح
ربحًا عظيمًا ولكنه لا يجاوزه بل يهلك ويغرق فانه لا يكون منعمًا عليه اذا اعطاه ذلك المال لانه سبب
الهلاك فهذا مثال التكليف لمن يعلم انه يعصي قلنا انا قد بيّنا ان الله تعالى منعم بالعقل والشهوة

وان

وان التكليف انما هو ما تضمنه العقل والسمع او الاوامر الشرعية بما تضمنه العقل في الجملة ثم لا
نعرف العقل تفصيله لولا الاوامر الشرعية وتبينا ان التكليف انما هو ملتمس من النعمة الابدية وان التمكين
من ذلك نعمة عظيمة لانها سبب النعمة وتبينا انه تعالى لم يرد له ان يستبق هذه الحياة الزائلة الفانية بالحياة
الابدية السعيدة اللذيذة وان ذلك اعظم النعم وعلمه تعالى بانه يعصي لا يدل لانه عصى وهلك لعلم الله من ذلك
ولا علمه سبب الهلاك فلم يقبح ما ذكروه واما ما ذكره من المثال فليس هو نظير التكليف لان التكليف
تمكين من المنافع التي لا سبيل اليها الا بالتكليف ونقدر ان يبلغ الهاوي عن اهلاك نفسه بخلاف ما ذكره السائل
لانه لا يمكن الولد بذلك المال من البلوغ الى الربح مع انه يهلك قبله ولا يحصل له عند مرور البحر الذي هو مثال
التكليف من الهلاك وهذا الحال التكليف فانه تمكين من المنافع العظيمة وفيه منافع الثواب التي
لا سبيل منها الا به ويمكنه ان يبلغ الهاوي عن ان يهلك نفسه بان يطيع ربه ويفعل مقتضى هذا التكليف حتى
ان مقتضى هذا التكليف وهو فعل الطاعات واجتناب المقبحات فيه النجاة والربح العظيم ومقتضى تعرض ولده
بالمال للتجر فيه في طريق البحر هو الهلاك وطاعة المكلف فيما كلف فيها النجاة ونهاية النعمة وطاعة
الولد لوالده في ذلك فيها الهلاك والعطب فلم يصح ان يكون ذلك مثالا لهذا التكليف وانما هو مثال
لتكليف لا يقدر المكلف على بلوغ الغرض به ولا يتمكن من ذلك والتكليف يكون معرضا فيه لان يهلك قبل ان
يتمكن من البلوغ الى ما تقدر فيه من المنفعة لو سلم وهذا الضرب من التكليف لا يفعله الله تعالى وانما مثال
المكلِّف والمكلَّف في التكليف تقريبا وان كانت النعمة في التكليف اكثر كمثل ملك له عبد مملوك رباه
الى ان كمل تربيته ثم خلع عليه الخلع الحسنة وانعم عليه نعما كثيرة وازاح علته فيما يحتاج اليه وبعثه
الى بلد من بلدانه بمال عظيم فيه انواع الديباج والحرير واصناف الذهب والفضة وانواع اليواقيت والدر
والجوهر واعطاه صندوقا من ذهب وامره ان يجعل رأس ماله فيه واعطاه قفله وفي الصندوق حقة
من ياقوت نفيس فيه انواع الجواهر واللآلي من انفس خزائن الملك مع مسك انفس ما يكون وامره ان لا ينتفع
بهذا المال الا انفس منه وعرفه ان كله هبة له وحذره من طاعة اعداء الملك وقال هم اعداء لك

أيضا يطلبون حديقة ووكل به وكلا يحفظونه وأمرهم أنهم إن رأوه خالف أمر الملك فلا يهلكوه
بل يزجروه ويتوعدوه إن خالف أمره في صلاح نفسه فلما صار في تلك البلاد أرسل إليه رسولا معظما من خواص
خواص الملك وعظماء بلاده وكتب كتابا يوصيه ويحذره من عدوه ويعرفه حال من كان أهلك ممن خالف
أمره من عبيده وذكر له في الكتاب أنه إن خالف أمري ثم ندم ثم خالف ثم ندم حتى لا يرجع إلى الإنابة أبدا
فإني أوليك مملكة عظيمة وأقطعك بلادا كثيرة وعهد إليه في اتصاف كل ولي له وأن يعادي كل
عدو له وأن يزين نفسه في كل وقت بأحسن الزينة تماما معه وأن يتطيب من ذلك المسك وغيره ويفعل ذلك مع خواص
الملك فخالف أمر الملك في جميع ذلك واتخذ الحصن حشاها عذرة وجعله أعداء الملك حتى لبس
الصوف والشعر الملطخ بالعذرة ولم يقرأ كتاب الملك أو قرأه فنبذه ولم يعمل به ولم يفكر فيه واستخف بخواص
الملك وباع النفيس بالخسيس وسوى لأعداء الملك أن يجاوروا معهم دار الملك فهذا مثال العاصي
الخسيس ولا سواء بين الملك هو الله تعالى وقد أعطاه من العقل والحواس والآلات ما هو خير مما ذكرنا وعهد إليه أن
يحفظها من القاذورات وأرسل إليه خير البشر وأشرف كتاب يحثه في فعله ومكنه من اكتساب الثواب وأزاح
علته وأنعم عليه بالنعم الكثيرة ظاهرة وباطنة وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وعلمه تعالى بأنه لا
تقبل نعمته لا ينقص نفعها كما أن الملك لو علم أن عبده لا يقبل هذه النعمة لا يقتضي قبح إعطائه إياها وتكليفه
بها والتكليف بمنزلة الدعاء إلى الخير ولا يقبح الدعاء إليه وإن علم أنه لا يقبل ولهذا يحسن منا على الدوام
دعاء الفساق إلى الصلاح وإن علمنا أنهم لا يقبلون بأجمعهم وقد علمنا دوام دعاء رسول الله صلى الله
عليه وآله لأبي لهب وعلم أنه لا يقبل وموسى كذلك دعا فرعون وعلم أنه لا يؤمن وإساءة المسيء لا تخرج إنعام
المنعم عن كونه نعمة وإنما قبح من الأب أيضا تعريض ولده لما ذكروه من البحر لأنه يريد بذلك سرور نفسه
بما يعلم أنه يعطب العمر لها وليس في تكليف الله تعالى غرض راجع إليه عز وجل وأيضا فقد كان
يتمكن من الرجوع في غير موضع الهلاك والاتكال لا يحوم منه المؤمن معرضه للهلاك بخلاف التكليف فما كان
لحد الرجوع الا فيه وليس هو موضع الهلاك والاتكال لا يحواسه المؤمن وبذلك يبطل كثير مما أوردوه في

هذا البا

هذا الباب ومنها **شبهة** قالوا إن تكليف من يعصي تكليف بما لا يطاق لأنه إذا علم تعالى أنه يكفر
لم يقدر على الإيمان **الجواب** قلنا هذا لا يصح بل هو قادر على الإيمان لما تقدم أن القدرة على الكفر قدرة على الإيمان
وعلم الله أنه لا يؤمن لا يوجب كفره لما تقدم أن العلم لا يؤثر في المعلوم فإن قيل لو قدر على الإيمان لقدر على
أن يجعل علمه جهلاً قلنا هذا محال لأنه قد علم تعالى أنه قادر على الإيمان ولا يفعله والأمر علم منه أنه لا
يقدر على الإيمان فليس في حكمه تعالى تعارض للرجحان فإن قيل لو فعل الإيمان لانقلب علمه جهلاً قلنا
إذا قدرنا أنه فعل الإيمان تبعه تقدير آخر وهو أنه كان عالماً في الأزل بأنه قادر عليه وسيفعله ولم يكن
عالماً بأنه لا يفعله لأن العلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه كما تقدم وأما أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن يخرجه عن
كونه قادراً فذلك لا يصح لأن القدرة على خلاف المعلوم جائزة ولهذا أنه قادر تعالى على أن يفعل القبيح كما تقدم
وقد تبين أنه عالم بأنه لا يفعله ونقدر النبي صلى الله عليه وآله على الشرك ولهذا نهاه الله عنه وحذره
من إحباط ثوابه به بقوله لئن أشركت ليحبطن عملك وقد علم أنه لا يفعله والله تعالى قادر على إقامة القيامة
الآن وقد علم أنه لا يقيمها فلم يصح ما قالوه ومنها **شبهة** قالوا إن تكليف من يعصي عبث لأنه كلف
ليبلغ إلى الثواب الذي يعلم أنه لا يبلغه **الجواب** قلنا إنه فعل لغرض حاصل في الحال فإن التكليف إنما فعله
الله تعالى تمكيناً من أن يوصل نفسه إلى منازل الثواب وهذا التمكين قد حصل أطاع المكلف أو عصى فلم يصح قولهم إنه
عبث فإن قيل لو أراد به الخير لكلفه النوافل فإن أطاع بلغ إلى الثواب وإن عصى لم يعاقب قلنا إن
التمكين من الواجب تمكين من النوافل لأنه إذا أكمل عقله لأن يعرف المندوبات والمحسنات وحصل فيها العلم بالمقبحات
والواجبات فإذا حصل له النفرة عن النوافل والشهوة لخلافها تعلقتا بجميع المشتهيات والمنفورات
كان واجباً أو مندوباً أو قبيحاً والقدرة على المندوب قدرة على الواجب والآلات واحدة والحياة المصححة لذلك
واحدة فلا يمكن أن يفصل التكليف بالنوافل عن الواجبات والله الهادي وبذلك تم الكلام في الموضع الثالث وبه
تم الكلام في الموضع الثاني وأما الموضع الثالث وهو في حكم تكليف ما لا يطاق فالكلام منه يقع في ثلاثة
مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والثالث في مناقشة المخالفين

والجواب عنها أما الموضع الأول فمذهبنا أن الله تعالى لا يكلف عباده ما لا يطيقون وهو مذهب العدلية
وذهبت المجبرة إلى جواز تكليف ما لا يطاق وزعم جهم والأشعري إلى أن كل الأوامر تكليف بما لا يطاق قالوا
ويجوز أن يكلف الجمع بين الضدين وأن يكلف العاجز وانتهى الحال ببعضهم عند الإلزام إلى أنه تعالى يجوز أن يكلف الأعمى
نقط المصاحف والزمن السعي والإنسان خلق الأجسام وجعل القديم محدثا والمحدث قديما وخلق مثل القديم
وهذه الزامات من العدلية لهم والتزمها بعضهم وقال الشيخ أبو الهذيل حمار بشر أعقل من بشر لأنه إذا أراده
صاحبه على طفر جدول ضيق العرض طفره وإذا أراده على طفر جدول عريض لم يرم طفره فكأنه فرّق بين ما يقدر
على طفره وبين ما لا يقدر وبشر يزعم أنه لا يقدر على كلا الأمرين قال والكلب يهرب من بين يدي الصبي إذا
رفع يده ليرميه لتصوره منه أنه يقدر على ذلك وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه بالاجرة صح
فالذي يدل على ذلك وجهان أحدهما أن تكليف ما لا يطاق قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وهذه الدلالة مبنية
على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أن كل عاقل يعلم بضرورة عقله أنه يقبح في الشاهد تكليف من لا
جناح له بالطيران وتكليف الأعمى نقط المصاحف والمقعد بالجري مع الخيل العربية ولهذا الذم العقلاء
من كلف شيئا من ذلك والعقلاء لا يذمون على فعل إلا وذلك الفعل قبيح وإنما قبح لكونه تكليفا لما لا يطاق
ولا يقدر عليه بدليل أنه لو كان يقدر عليه لما ذم على ذلك وأيضا فإن العلم بقبحه يتبع العلم بكونه تكليفا
لما لا يطاق ولهذا الجاحد من لا يعرف الشرائع يعلم ذلك فيجب في كل تكليف لما لا يطاق أن يكون قبيحا وإن
اختلف ذلك بالفاعل كما نعلم أن القبيح من أي فاعل وقع فهو قبيح وأما الأصل الثاني وهو أن الله تعالى لا يفعل القبيح
على وجه التيقن صح
فقد تقدم بيانه الوجه الثاني أن الله تعالى قد منع من تكليف ما لا يطاق ونفاه عن نفسه فلو لم يكن قبيحا
أو كان يفعله ما نفاه عن نفسه ولا منع منه وإنما قلنا بأنه تعالى منع من ذلك لأنه لا خلاف بين المسلمين كافة
أن الله تعالى كلف الصحيح القيام في الصلوة وأنه ما كلف المريض الذي لا يقدر للقيام فيها بل عرّفه كيف يصلي قاعدا
وأنه ما كلف من لا يقدر على القعود إلا أن يصلي مضطجعا وعرّفه كيف يصلي مضطجعا ولهذا قال تعالى لا
يكلف الله نفسا إلا وسعها وقال لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها وعرّفنا كذلك أنه لا يكلف من النفقة إلا ما

يطاق

يطاق وقال تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج والاجماع منعقد على ذلك
في جميع التكاليف ولهذا اشترط الله تعالى الاستطاعة في الحج بقوله من استطاع اليه سبيلا وقال واتقوا الله
ما استطعتم وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وانما قلنا انه لو لم يكن قبيحا او كان يفعله ما نفاه
عن نفسه مدحا ظاهرا لانه يكون ملبسا وتعمية للمراد وذلك لا يجوز وايضا فان ما ذكرناه هو المذهب
الذي كان عليه النبي صلى الله عليه واله وعليه صحابته ونعلم ذلك من ضرورة الدين ومن نسب الى الله ذلك يكون كافرا
بالله لانه زاد على الله ورسوله ومكذب لهما وقد قال الله تعالى لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله
يعلم انهم لكاذبون فكذبهم في نفي الاستطاعة فدل انهم يستطيعون ولم يفعلوا كما تقدم وعن النبي صلى
الله عليه واله انه قال في حديثه عن الله تعالى يا ابن ادم انا اولى باحسانك منك وانت اولى بذنبك مني لم ادع
تحذيرك ولم اخذك على غرتك ولم اكلفك فوق طاقتك ولم احملك من الامانة الا ما اقررت به على نفسك
وعن ابن عباس في قوله لو استطعنا صدق الله والله يعلم انهم كانوا يستطيعون الخروج وان لم يخرجوا وعن النبي
صلى الله عليه واله انه قال ايها الناس عليكم بما تطيقون من الاعمال وعنه صلى الله عليه واله انه قال ما
نهيتكم عنه فانتهوا وما امرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم ولا خلاف بين المسلمين في قبح تكليف ما لا يطاق
وان العلم به في الشاهد ضروري لا يحتاج الى نظر واستدلال وانما اختلفوا في الغائب فقال الشيوخ انا
بان العلم بقبحه من الله تعالى استدلالي بالقياس على الشاهد وقال بعضهم هو ضروري وهو قول الشيخ محمود بن الملاحمي
والخلاف فيه سهل لان الكل مجمع ان تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة كما ان العلم بان كل ظلم قبيح بالضرورة
ولا يمكن انتفاؤه عن النفس بشك ولا شبهة وتكليف ما لا يطاق لا يقع من الله تعالى فالمقدور هو داخل في الجملة
الضرورية ولهذا كان الاولى ان العلم بذلك ضروري شاهدا وغائبا وانما كان يمكن ان يقال هو
استدلالي لو كان يقع منه تعالى ويكون اذا وقع منه تعالى احتاج الى ان نعلم انه فعله بدلالة وانه تكليف لما لا
يطاق بدلالة ثم يدخله في الجملة المعلومة فاما على الوجه الذي ذكرنا فالظاهر ان العلم به ضروري ولم
تزل المجبرة متجاسرة على اظهار القول بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون الا انهم لما اصلوا لنفوسهم الاصول
الفاسدة وهي القول بان فعل العبد من الله تعالى وان القدرة موجبة لمقدورها وغير متعلقة بالضدين وانهم

أهل العدل أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق لأن قدرة الإيمان لا تحصل مع قدرة الكفر
تكون فقد كلف ما لا يقدر عليه من الإيمان أو كلف الجمع بين الإيمان والكفر الذي فيه وهما ضدان لا يقدر على
الجمع بينهما فحينئذ جاسر بعضهم على القول بأن تكليف ما لا يطاق حسن وقال بعضهم بالبدل عن الثابت
والتزموا من هذين القولين ما يعلم خلافه ضرورة وقد بينا أنه يعلم بالضرورة قبح تكليف ما لا يطاق وبينا أن الله تعالى
لا يفعل القبيح **فأما قولهم بالبدل عن الثابت** فهو محال لأن معنى ذلك عندهم أن قالوا
أن الكافر يمكنه أن يفعل الإيمان بدلاً من الكفر بشرط أن لا يكون كان الكفر وبشرط أن يكون كان الإيمان قالوا
وليس هذا تكليف للجمع بينهما وهذا لا يصح لأن البدل إنما يصح بين أمرين ضدين يستحيل اجتماعهما في
الوجود ويصح ثبوت كل واحد منهما بانفراده في الوقت الذي يستحيل اجتماعهما فيه ولهذا نعلم ضرورة أنه
يصح من الواحد منا أن يتحرك يمنة بدلاً من حركته يسرة لما استحال اجتماعهما وصح ثبوت كل واحد منهما منفرداً
في الوقت الذي يستحيل اجتماعهما فيه ولم يصح أن يوجد أحد بالحركة في جهة يمنة بدلاً من حركة في جهة يمنة لما
كانا غير ضدين وكذلك لو كان وجود إرادة الدخول إلى الدار اليوم لا يكون بدلاً من وجود كراهة الدخول إلى الدار
غداً لما صح حصولهما معاً ولا تنافيان ولا يخلو أن يكون الشرط في وجود أحدهما أن يكون بدلاً عن صاحبه
لما لم يستحل اجتماعهما في وقت يصح وجود أحدهما فيه بدلاً من صاحبه بل صح اجتماعهما على الإطلاق وإنما
كان كذلك لأن البدل جارٍ مجرى الشرط فلا يثبت البدل إلا في أمرين يصح فيهما الشرط فيكون الشرط في وجود
أحدهما أن لا يوجد الآخر حاله وجوده على الوجه الذي يتنافيه فهو معنى قولنا يوجد بدلاً عنه أي يوجد بشرط أن
لا يوجد الآخر فأما إذا وجد الآخر لم يصح وجوده في ذلك الوقت لأنه يكون جمعاً بين ضدين وإذا ثبت ذلك
لم يصح ما ذكروه في البدل من الثابت لأن ذلك يؤدي إلى الجمع بين الضدين لأنه إن عنى يصح منه الإيمان بدلاً من
الكفر الثابت أنه يقدر في حال الكفر على الإيمان مع أن قدرة الكفر حاصلة فيه وموجبة للكفر فذلك هو الجمع
الكفر والإيمان لأن القدرتين توجبان الكفر والإيمان معاً وإن عنى بالبدل أن العقل يجوز أن ينفي الكفر ويوجد
قدرة الإيمان موجبة له في الثاني من زوال الكفر فذلك ليس بالبدل من الكفر الذي كان حاصلاً وإنما هو
بدل من كفر كان يصح حدوثه في ذلك الوقت الذي صح فيه حدوث الإيمان لما بينا أن البدل شرط فلا يصح أن الشرط
وجود الإيمان بعد الكفر بشرط أن لم يكن الكفر قبله لأن الشرط يجب أن يكون مستقبلاً والاعتماد على كونه

بشرط

شرطا بالنقض والابطال ولو صح كونه كذلك لما صح ان يكون تعالى عن قدم بل لا من كونه قديما اي الشرط
ان لا يكون كان قديما وعن وان يشترط ان لا يكون كان قادرا وليصح ان يكون غير ثابت لشرط ان لا يكون كان
ثابتا ولوجب ان يصح اجتماع الحركة والسكون بدلا من افتراقهما لشرط ان لا يكونا كانا ضدين وليصح ان يكون
المحدث قديما بدلا من كونه محدثا بالشرط ان لا يكون كان محدثا وكذلك القديم محدثا والشيطان نبيا والملك
شيطانا وتصح ان يكون الجوهر سوادا او بياضا وسوادا ابيضا على الشرط الذي ذكروه وكل ذلك مستحيل
في العقول فلم يصح ما قالوه وبان ان ما ذكروه من الاعتذار لا يخلصهم بل يلجئهم الى الخروج عن قضايا العقول
وقد بان ان ذلك ان العجز لا يمكنهم ثبات مذهبهم الا مع الخروج عن العقل جملة من كل وجه واما الموضع
الثالث وهو في بيان شبه المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالف باشياء منها شبهة قالوا قد كلف
تعالى ابا لهب ان يؤمن وان يعلم انه لا يؤمن وتكليفه ان يؤمن تكليف له ان يجوز انه يؤمن وتكليفه ان يعلم
انه لا يؤمن تكليف له ان لا يجوز انه يؤمن وهذا تكليف بالضدين وهو تكليف ما لا يطاق والجواب
عن ذلك ان جواب شيوخنا قد اختلف في ذلك قال بعضهم كان ممنوعا من سماع هذه الاية في سورة تبت يدا
ابي لهب وقال بعضهم لم يكلف ان يعلم انه لا يؤمن وانما كلف ان يعلم انه سيصلى نارا ذات لهب لا يمكن
في المعلوم انه يموت كافرا وامره الله تعالى بالايمان الذي يجوز وجوده منه وان كان يريد ويموت بعده كافرا
فلا تنافي بينهما وقال بعضهم لم يكن في الاية ما يدل على القطع على انه لا بد ان يموت كافرا او يرد النار لان الله تعالى
توعده ويتهدده بذلك واخبر انه سيصلى النار بشرط اصراره وهو ان يموت على ما هو عليه من الكفر وهذا صحيح لان
قوله تبت يدا ابي لهب اي خسرت للكفرة وان الكفر خسران في الحال المخلص من الويل واحبطه وقوله سيصلى
نارا ذات لهب يعني اذا لم يتب ويؤمن اذ لا يجوز ان يكون المراد به انه يصلاها وان تاب وامن فلا بد من هذا الشرط
في كل ما اخبر الله تعالى حاله والا كان يتعلق اما او كاذبا وذلك لا يجوز ومنها شبهة قالوا
ان قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين تكليف منه للملائكة بما لا يطاق والجواب عن ذلك انا لو سلمنا
انه تكليف فانهم كانوا يقدرون على الاخبار لو علموا وانما هو تكليف على هذا القول بما لا يعلم وهو عند
المخبر فيصح ذلك ثم نقول ان الاية ليست بتكليف وانما اخبر الله تعالى انه تحداهم بذلك ليبين بذلك معجزة عظيمة لادم

عليه السلم اذا اخبرنا بالاسما التي علمها اباه و لم يعلموها وصبغة الله صبغة الامر ولا يكون امرًا
كما قال تعالى فاتوا بسورة من مثله وفي اية مثله فكما ان هذا ليس بامر ولا تكليف للعرب ان
ياتوا بمثل القران كذلك ما ذكروه تبين ذلك ويوضحه انه لو كان تكليفًا للعرب ان ياتوا بذلك لكان قد كلفهم
ان يكذبوه في قوله انهم لا ياتون بمثله ولكان قد كلفهم تكذيب نبيه صلى الله عليه والذي هو قوله لكان مما يلزمهم ذلك
فقد التزموا انه خلق تكذيب نفسه وتكذيب انبيائه وخلق كل قبيح في العالم وارادة ذلك ورضيه وشاءه
فالله المستعان وقد التزم بعضهم تجويز ان يكلف العاجز الفعل وخلق الاجسام والجماد ان خلق الاسما
وبعضهم التزم ذلك الا الجماد وفرق من لم يلتزم ذلك بانه يتوهم الفعل من العاجز ولا يتوهم الايمان
من الكافر وهذا فرق من وقع الجمع لانه ان كان يتوهم من غير قدرة فالعاجز يتوهم منه الايمان من غير قدرة
الايمان وجاز ايضًا الا ان يكون قدرة حتى يتوهم الفعل من غير قدرة فلا بطل دليل القدرة وان كان يتوهم
من العاجز الفعل اذا وجدت فيه القدرة جاز ان يتوهم من الكافر اذا وجدت فيه قدرة الايمان
ومنها شبهة قالوا امر الله تعالى ان نقول ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك يدل على
انه قد يكلف ما لا يطاق والجواب ان الاية حجة لنا عليهم لانه امر بذلك لئلا يكلف ما لا طاقة به فان
عرضه تعالى ان لا يكلف ذلك وايضًا فيكلفه لمن دعا بهذا الدعا ومن لم يدع به على حد واحد فان
كان احدهما تكليفًا لما لا يطاق وكذلك الاخر وايضًا فلا يامر بذلك الا والاخر يطيق ما امر به وعندهم
كل ما كلف لا يطاق وايضًا فقد قال لا يكلف الله نفسًا الا وسعها وايضًا فالاية من اولها تشهد
بقولنا لانه قال لا يكلف الله نفسًا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت الى اخرها فبين انها تكتسب
الخير وتكتسب الشر اي بفعله وانه لا يكلفها الا ما تطيق وايضًا فالدعا بالشي لا يدل على انه لولا
الدعا لكان او لم يكن ولهذا اخبر ان الملائكة يدعون للمومنين بقوله واغفر للذين تابوا الاية فذلك
لا يدل على انه لولا دعاوهم ما دخلوا الجنة وقد قال تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها ولا يدل على

أنا إذا لم يرد بها لم يكن له الأسماء الحسنى فلا يدل على أنه إذا أمرنا أن ندعوا أن لا يحملنا ما لا نطيق أنه
لولا دعاؤنا لكلفنا ما لا نطيق من الأعمال وعلى أنه قد قيل إن المراد به الدعاء أن لا يحملنا السلاسل والأغلال
وما لا نطيق من ثقل العذاب في الآخرة ولا يصح ما قالوه ومنها **شبهة** قالوا قد حكى الله تعالى
أنه طبع على قلوبهم وجعل عليها أكنة وشدها وختم عليها وجعل على أبصارهم غشاوة وجعل في أعناقهم
أغلالا وجعل من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا ومتى صار كذلك كان قد كلفهم ما لا يطيقون ولا يقدرون
عليه **والجواب** أنه تعالى قد بين أنه خلى بينهم في قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وأبان العمل والفعل والخلق
كما تقدم والمراد بما ذكره تعالى في إبانة الطبع والختم وغيره التشبيه والتمثيل على معنى أنهم صاروا
بمنزلة من هو كذلك لما لم يقبلوا الحق بقلوبهم ولم يسمعوه سماع منتفع بأسماعهم ولا يبصرون كذلك بأعينهم
ولم يلتفتوا إليه بأعناقهم ووجوههم وهذه طريقة العرب قال الأفوه الأودي

فينا معاشر لم يبنوا لقومهم وإن بنى قومهم ما أفسدوا عادوا
لن يرشدوا وقصروا إلى ملأ لهم عن الرشد أغلال وأقياد

وقيل بأن الطبع والختم علامة
يجعلها الله في قلوب العصاة لتميزهم الملائكة بذلك عن المطيعين وعلى هذا يقال طبع فلان الدرهم
إذا جعل عليه علامة منقوشة وختم الكتاب جعل عليه علامة وليس ذلك بمانع من الإيمان كما تقدم فثبت
بذلك الموضع الثالث وبه تم الموضع الثالث وهو في حكم تكليف ما لا يطاق وأما الموضع الرابع
وهو في شرائط التكليف وما لا يشترط أما شرائط حسن التكليف فاعلم أن شرائط حسن التكليف ينقسم
فمنها ما يرجع إلى المكلف ومنها ما يرجع إلى التكليف ومنها ما يرجع إلى ما يتناوله التكليف
ومنها ما يرجع إلى المكلف الحكيم أما الشرائط الراجعة إلى المكلف فهي أشياء أحدها أن يكون
قادرا سواء كلف الفعل أو الترك فإنه لا يحسن أن يقال للعاجز ارم ما لا تقدر عليه كما لا يحسن أن يقال ادخل
ما لا تقدر عليه ويدخل في ذلك أن يمكنه ما لا يتم الفعل إلا به من الآلات والجوارح إذا كلف ما يحتاج إلى الجارحة
كالكلام يحتاج إلى اللسان وما أشبه ذلك إلا أن يكلف ما لا يتم إلا به كان داخلا في تكليفه ومشروطا

بما شرط به التكليف كطلب الما للوضو وغيره ويدخل في ذلك ان يكون قادرا على الارادات التي لا
يتمكن من الافعال من الامر والنهي والعبادة الا بهما ويدخل فيه ان لا يكون هناك مانع له من الفعل وان كان
قادرا وكذلك ما يجري مجرى الموانع لتكون مخلى بينه وبين الفعل ونعني بالمانع ضد الفعل وما يجري مجراه عدم الالات
فيما يحتاج الى الة او فقد صحتها ونحو عدم العلم فانه قد يمنع من الفعل الذي يقع على وجه دون وجه
ونحو عدم المحل وقد يجتمع في الشي انه الة ومحل كاللسان وقد بينا تفصيل ذلك في كتاب التحميل
فلا نطول بذكره هاهنا ومنها العلم بما كلف وتمييزه عن غيره والعلم بحكمه وقد دخل في هذا ان
يكون عاقلا ليتمكن من النظر ولتكون معه اصول الادلة فان العقل هو اصول الادلة وما لا يكون اصلا في
الدليل من العلوم لا يكون من علوم العقل وما من دليل الا وينتهي الى شي من علوم العقل والا ادى الى ان يحتاج كل
دليل الى دليل الى ما لا يتناهى وهو محال ولانه قد يكلف الاحكام او وقوع الفعل على وجه ولا يتم الا بالعلم
ثم من العلم ما هو من الله تعالى كالعقل ومنه ما هو من فعل المكلف فاذا لم يتم ما كلف الا به وجب عليه فعله ه
ومنها ان يكون له شهوة في القبيح الذي كلف تركه ونفار عما كلف فعله والا لم يثبت المشقة والتكليف
يقتضيها فلا بد من شهوة او ما يتفرع عليها من الشبهة فان الهندي قد كلف ان لا يحرق نفسه بالنار
وان كان لا يشتهي الاحراق ولكن له شبهة تبتني على الشهوة وهو ما تصوره من الحور التي يشتهي ويتبع والشبهة
تترتب على الشهوة وقد دخل في هذا قول اصحابنا لا بد ان يتردد بين مضار ومنافع وسرور وغموم لان كله
مترتب على الشهوة والنفار وكذلك ما نقوله به لا بد ان يكون ذا بنية يلحقها وهن ووبا واختلال لتعلق
ما كلف لانه يتبع الشهوة والنفار فانه لا يالم الا بما ينفر عنه ولا يلتذ الا بما يشتهيه ومنها ان
يرتفع عنه الالجا ليثبت متردد الدواعي حتى اذا اختار ما كلف وبان انه صار مستحقا للثواب فيكون متمكنا
من استحقاقه وانما يثبت الالجا باحد امرين اما بان يعلمه انه لو حاول امرا لمنع كان يعلم انه لو حاول
قتل السلطان منعه اعوانه فانه يصير ملجا ان لا يهم بذلك والثاني بطريقة المنافع ودفع المضار فان من
علم ما له في الطعام اللذيذ الحاضر بين يديه من الشهوة والمنفعة من غير مضرة ولا مانع ولا شبهة صار ملجا

الى اكله

الى اكله وبالعطش منه اذا علم انه مسموم ويقوم الظن لذلك مقام العلم سوا كان بامارة او ظن سوداوي
فانه قد يظن في حال مجود دانجيه فيصير ملجأ الى الحرز منها وكذلك من غلبت عليه السودا قد يظن ان
السقف يسقط عليه بلا امارة فيكون ملجأ الى الهرب من تحته وخامسها ان لا يكون مستغنيا بالحسن
عن القبيح لان دواعيه اذا كانت متوفرة الى الانصراف عن القبيح لم يكن متردد الدواعي لان علمه بقبحه يصرفه عن فعله
وعلمه باستغنائه عنه يقتضي ان لا داعي له الى فعله وكل من هذه حاله لا يفعل الفعل كما تقدم والى هذا
ذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من شيوخنا وقال ابو علي لا بد ان يكلف لانه لا يخلو من داع يدعوه الى
معرفة الله تعالى لما يراه من اثار النعمة فيكون متردد الدواعي شاقا عليه المعرفة وهذا لا يصح لانه يجوز
ان يتوقف ويكون معرضا عن هذا الخاطر وقوله كان يجب ان يكون قد ابيح له الجهل لا يصح لان من شرط التكليف
ان لا يستغني بالحسن عن القبيح والا وجب تكليف الملجا والصبيان والا كان مبيحا لهم الجهل وهذا محال فهذه
الشرائط الراجعة الى المكلف واما الشرائط الراجعة الى التكليف فشيئان احدهما ان لا
يكون تكليفه مفسدة له في تكليف اخر ولا لغيره والثاني ان يتقدم التكليف على ما كلف من فعل او ترك
بقدر ما يتمكن فيه من النظر فيه ان احتاج الى النظر والى التفهم لمعناه ان كان خطابا والى معرفة ما يتناوله
وما شبه ذلك مما لا يتم الا به لئلا يكون قبيحا واما الشرائط الراجعة الى ما يتناوله التكليف
فشيئان احدهما ان يكون ما يتناوله مما له مدخل في استحقاق المدح والثواب كفعل الواجبات وما الاولى
فعله وترك المقبحات وما الاولى تركه دون فعل المقبحات وترك الواجبات ودون المباحات وافعال الساهي
والملجا ومن ليس بعاقل لانه انما كلف ليتمكن من درجة الثواب وقد بينا انه لا يستحق على المباح وما ذكرناه
شيئا من ذلك وكذلك الملجا ومن ليس بعاقل والثاني ان يكون في نفسه ممكنا غير مستحيل كالجمع بين الضدين
وثالثها ان يكون شاقا فعله اذا كلف الفعل او تركه اذا كلف الترك فان هذا الشرط وان دخل فيما
تقدم فهو يدخل هاهنا والله الهادي واما الشرائط الراجعة الى المكلف الحكيم فشيئان احدهما
انه يجب ان يكون منعما بما معه يستحق العبادة ولن يصح ذلك الا بان يختص النعمة بشيئين احدهما ان يكون اصولا

في النعم بحيث لا نعمة دونها ولا يستوي الا معها وثانيها ان يبلغ في العظم مبلغا لا مزيد عليه فيما توجبه
الحكمة وان صحت الزيادة في اجزا كل نوع من انواعها اما الاول فنحو خلق الحي وخلق حياته وشهوته وتمكينه
من المشتهى واكمال عقله وتوجيه التكليف عليه فان جميع النعم يتفرع على هذا وكلها لا يقدر عليها الا
الله تعالى واما الثاني فلا شك انه لا يمكن الزيادة عليها من جهة الحكمة وان كان يمكن ان يزيد في حياته وشهوته
وتمكينه من جهة العدد والاجزا وانما وجب اشتراط ذلك لان العبادة بهذه التكاليف هي غاية التذلل
والتعظيم ولا يستحق ذلك الا على ابلغ النعم وانفعها واعظمها ما ذكرنا ولا يصح قول من يقول هلا جعلتم العبادة
على اكمال العقل لانه وان ثبت زوال استحقاق العبادة بزوال العقل فانه يزول ايضا بزوال الحياة وايضا الشهوات
كلها وايضا ما لا يتم هذه الامور الا بها من الروح وغيره والشكر وان استحق في الشاهد بمجرد النعمة الواحدة فان
العبادة لا تستحق الا بما ذكرنا بمجموعه والامر الذي يجمع فيه لا يعقل ان يجب عليه العبادة فيفارق العبادة الشكر
في الشاهد فان قيل لو كانت العبادة شكرا لاستوى فيه جميع المكلفين ومعلوم اختلافهم في العبادات وتعقب
النسخ لبعضها قلنا قد اجاب عنه شيوخنا كقاضي القضاة والحسن بن احمد بن متويه بانهم يختلفون في امور
يتعلق كونها عبادة بكونها صلاحا لنا فهي تختلف لاجل الصلاح ولا يختلفون فيما لا يتعلق به شي مما يختلف فيهم نحو معرفة
الله تعالى ومعرفة صفاته وغير ذلك وقد يكون ذلك لفقد بعض شروط التكليف في بعضهم من عدم قدرة او
علم او غير ذلك وثانيها ان يكون المكلف الحكيم عالما بصفة التكليف والمكلف والفعل الذي يتناوله
التكليف على ما ذكرناه اولا ليصح انه يمكن من ذلك للمنافع العظيمة ولان لا يكون تكليفا لما لا يؤمن كونه قبيحا
وثالثها انه لا بد ان يكون قادرا على الثواب وعلى ما لا يتم الثواب الا به من قطع التكليف بالاماتة او غيرها
ليثبت انه يمكن من ذلك لا لعبث فهذا في شرائط حسن التكليف واما ما لا يشترط في ذلك فما عدا ذلك
منها انه لا يجب ان يكون تعالى مبتديا للثواب لهم في الحال بل يكفي ان يكون ممكنا لهم لذلك كما ذكره قاضي القضاة
وغيره من شيوخنا قالوا لانه بمنزلة من اعد الطعام لضيفانه لا يجب ان يزيد في الحال اكلهم ولولا ذلك لوجب
ان يكون تعالى مبتديا لما لا يتناهى من ثواب التكليف بازاء لا نهاية لها وهذا بناء منهم على اثبات الارادة

معنى ١١

معنى وما ذكروه لا يصح من دون البناء على انها معنى موجود لا في محل ومنها انه لا يشترط في حسن التكليف بان
يفعل المكلِّف التكليف لما تقدم بيانه انه تعالى يكون منعمًا وان زاد انعامه ومنها انه لا يجب ان يعلم المكلف الحكيم
قبول المكلَّف له لما ذكرنا ومنها انه لا يشترط في ذلك ان يقطع المكلف على انه يبلغ الى التمكن من عين ما كلف
ولهذا يكلف الحج ولا يقطع على انه يبلغ الى الوقوف بعرفة ويكلف الواحد منا التهيؤ للصلاة ولا يعلم انه لا
بد ان يتمكن من اكمالها وذلك لان دفع الضرر المظنون واجب كالمعلوم فاذا غلب على ظنه انه يمكنه دفعه بفعل
ما كلف وجب عليه ومنها انه لا يجب ان يكون له لطف فيما كلف لانه قد لا يكون كذلك ويجوز ايمان الذي من قبل
نفسه فان ذلك راجع الى قبيل الدواعي التي تختلف بحسب القلوب ومنها انه لا يشترط في ذلك ان يعلم ان
له مكلفًا بل يكفي ان يعلم وجوب واجبات وقبح مقبحات عليه وان لم يعلم ان له مكلفًا كلفه لانه يعلم وجوب النظر
عليه عند الخوف وان لم يعلم الصانع بعد فهذا هو الكلام في الموضع الرابع والله الهادي واما الموضع الخامس
وهو فيما يتناوله التكليف وما لا يتناوله فاعلم ان التكليف يتناول العلم والعمل والعلم من فعلنا يفتقر
الى النظر والاستدلال والنظر في طريق معرفة الله تعالى اول الافعال الواجبة التي لا تعرى عن وجوبها مكلف وهذه
الجملة تشتمل على ثلثة فصول احدها في تبيين ما يتناوله التكليف عما لا يتناوله وان العلم يدخل في ذلك
وثانيها ان العلم من فعلنا يفتقر الى النظر والاستدلال وثالثها ان النظر في طريق معرفة الله تعالى اول
الافعال الواجبة على الاطلاق التي لا تعرى عن وجوبها مكلف **اما الفصل الاول** وهو في تبيين
ما يتناوله التكليف عما لا يتناوله فاعلم ان ما يتناوله التكليف على ضربين احدهما الفعل والثاني الترك بدليل
انه لا بد ان يكون المكلف متردد الدواعي وانما تردد دواعيه الى ان يفعل او لا يفعل فثبت ان التكليف مقصور
عليهما وما يتركه على ضربين احدهما يجب تركه وهو القبيح والثاني لا يجب بل يكون الاولى ان لا يفعل وهو المكروه
ولا يعدو الترك الداخل تحت التكليف ما ذكرنا لان ترك الواجب قبيح لا يتعلق به التكليف وترك المندوب
والمباح لا يتعلق به المدح والثواب والتكليف انما يتعلق بما يتعلق به المدح والثواب لانه يحصل منهما كما تقدم
فبان انه لا يتعلق الا بما ذكرنا واما الفعل فعلى ضربين احدهما فعل الواجبات والثاني فعل المندوبات لان
فعل القبيح قبيح والله تعالى لا يبعث عليه ولا يدعو اليه وفعل المكروهات والمباحات لا يتعلق به المدح والثواب

فان لا يتعلق به التكليف فبان انه لا يتعلق الا بالواجبات او المندوبات وهي على ضربين علم وعمل فقد دخل العلم فيما
يتناوله التكليف فان هذين القسمين العلم والعمل على الجملة على ضربين ضروري واختياري فالعلم الضروري
في المكلف ما يفعله الله تعالى او يفعله فيه غيره مما لا يقف على اختياره وهذا لا يتعلق به مدح ولا ذم ولا امر ولا نهي
ولا يتناوله التكليف واما العلم الضروري فهو ما يفعله الله تعالى في المكلف ولا يقف على اختيار العبد
وهو على ضربين احدهما يعد عقلا لحسن لا يكون المرء عاقلا الا به والثاني لا يكون معدودا في جملة علوم العقل
اما الضرب الاول وهو ما يعد في جملة علوم العقل فهو علم البداية وعلم المشاهدات وعلم
المجربات وعلم ما يدرك من البقاء والاثبات ويدخل تحت العلم بالمجربات العلم بتعلق الفعل بفاعله والعلم بقبح مقبحات
وحسن محسنات فانه فرع على ذلك فاما العلم بمجرد الاخبار المتواترة فقد قيل لا يعد في كمال العقل ولكن لا
يثبت التكليف بهذه الملة الا به وقيل يعد في كمال العقل وهو اقرب فانه لا يكون عاقلا من لا يعلم بمجرد الاخبار
المتواترة كالعلم بمكة وبغداد وغيرهما مما يتواتر الخبر به وهذه العلوم لا يصح التكليف الا معها وقد بينا
ان العقل هو التكليف والبعث اذا اقترنت به الشهوة وزال الالجاء والاستغناء بالحسن عن القبيح واما
الضرب الثاني فنحو الحفظ لكثير من المدروسات وسائر المحفوظات والعلم الضروري عند خبر الواحد اذا
حصل وكثير من الالهامات وعد في جملة ذلك العلم بمخبر الاخبار المتواترة اذا لم يكلف الشرائع تقديرا فان ذلك
لا يعد في كمال العقل بل يكون عاقلا من دونه وجميع ذلك لا يعد فيما يتناوله التكليف لانه لا يقف على اختيار
العبد ولا يتعلق به امر ولا نهي ولا مدح ولا ذم واما العلم الاختياري فهو ما يحصل من فعل العبد
وذلك مما يتعلق به التكليف لانه على ضربين احدهما ما يجب لكونه لطفا او شكرا للنعمة على حسب الخلاف نحو
معرفة الثواب والعقاب وما لا يتم ذلك الا به من معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وعدله وحكمته والثاني منهما
العلم الذي يتمكن به من الفعل او الترك الذي كلفه فان هذين الضربين هما الذي له مدخل في استحقاق المدح والثواب
والذي يصح دخولهما تحت التكليف من العلوم دون ما عدا ذلك وهذا الثاني وهو العلم بما يتمكن به من
الفعل والترك هو العلم الاستدلالي باحكام الافعال وكيفية ايقاعها على وجوهها وصفاتها وكيفية تحصيل العلم

باحكام

باحكام الافعال لا يعدو واحدا من امرين اما ان يحصل العلم الاكتسابي ثم ان المفصل الى الجملة كالعلم بان هذا
الفعل ظلم اذا دخل تحت العلم بان كل ظلم قبيح فانه يعلم انه قبيح واما ان يحصل ذلك العلم بطريق قبح القياس لكن
الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر الى الكذب العاري عن ذلك فيعلم انه قبيح فهذا احصان فصابه يتميز ما ساواه
التكلف عما لا يساويه والله الهادي ه **واما الفصل الثاني** وهو ان العلم من فعلنا
يفتقر الى النظر والاستدلال فالكلام فيه يقع في اربعة مواضع احدها في بيان معنى العلم والثاني في اثباته
والثالث في اقسامه والرابع في انه من فعلنا يفتقر الى النظر اما الموضع الاول وهو في حقيقة العلم
فالعلم يعرف معناه ضرورة ويجده كل عاقل من نفسه ويتميز من العبارات بلفظة العلم ولا يكون لفظة اجلى منها
في افادته فيجري مجرى لفظ الموجود فانه لما شاء والحقيقة ما يعلم ضرورة من الموجودات لم يحتج الى التحديد ه
واذا اردنا ان نعبر عن العلم بعبارة اخرى قلنا هو سكون النفس وطمانينة القلب الى ان الشي على ما هو عليه
من نفي او اثبات هذا هو العلم في الشاهد فاما علمه عز وجل فهو راجع الى المسند انه لا اشيا على ما
هي عليه كما تقدم وما ذكره بعضهم انه الاعتقاد الذي يكون معتقده وما يجري مجراه على ما هو به هو ادخال
غير العلم تحت العلم فان الاعتقاد ليس هو العلم ولا العلم من قبيل الاعتقاد على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى
فهذا الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في اثبات العلم فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع
احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في ابطال اقوال
المخالفين اما الموضع الاول فاعلم ان العلوم من اجلى الاشيا واوضحها وهي جارية مجرى المحسوسات بل هي
الحس الباطن ومع ذلك اختلف الناس فيها اختلافا شديدا فمنهم من انكر العلوم كلها ومنهم من انكر بعضها
ومنهم من اثبت كلها **فاما الطبقة الاولى** فانهم اختلفوا على فرق فرقة تسمى اللاادرية
كلما سئلوا عن شي قالوا لا ندري فاذا قيل لهم اتدرون انكم لا تدرون قالوا لا ندري وفرقة تسمى العنودية
يزعمون ان الاشيا لا حقيقة لها وان كل ما اعتقده المرء على ما اعتقده وحكت الفلاسفة عن رجل يقال له
فرطوغورس انه قال كل ما قال الانسان ويتكلم به حق فمن قال العسل حلو لانه ذاقه كذلك فهو صدق
ومن قال هو مر من اهل الصفرا فهو صدق وقد رد عليه افلاطون فقال اكذبت فاخبرني اصدقت ام كذبت

واما الفصل الثاني

فإن قلت كذبت فقد نقضت مذهبك وإن قلت صدقت كذبت مذهبك فقال له ذلك الإنسان
أخبرني أصدقت أم كذبت فإن قلت كذبت فلم ينقض علي قولي وإن قلت صدقت فقد وافقت على قولي إن ما
قاله الإنسان فهو حق وهذا لعمري محال لأنه لا يلزم إذا صدق قول أن الصدق غيره **وأما الطبقة
الثانية** فإنهم اختلفوا فمنهم من أنكر بعض الضروريات ومنهم من أنكر بعض الاستدلاليات أما
من أنكر بعض الضروريات فقد اختلفوا على فرق فرقة تسمى السوفسطائية زعموا أن لا حقيقة للمشاهدات
وإنما هي من قبيل الخيالات والظنون وفرقة من الفلاسفة قالت الأشياء المتيقنة هي المعقولات فأما المشاهدات
فلا حقيقة لها وإنما هي شيئات لا تثبت على حالة بل تتغير وإنما فيما رآه الإنسان ثانيا باطل أنه الأول
وليس كذلك لأنه قد زاد وانتقص والعقل مثله ويروى أنه قول جالينوس وقد ذكره بطليموس وأفلاطون
وفرقة أقرت بالعلم بالمحسوسات وأنكرت العلم بالمعاينات الحاصلة بالتواتر والمعقولات وهم السمنية
وذهبت فرقة إلى أنه لا علم إلا الضروري وفي هؤلاء من يقول لا فرق بين الحاصل عن النظر في الشبهة
والدليل وهم القائلون بتكافؤ الأدلة وهؤلاء أنكروا الاستدلاليات وفرقة قالت بتكافؤ الأدلة وأن
كلها صحيح مذهب الموحد والملحد وفرقة ذهبت إلى أن العلوم الدينية كلها ضرورية وهم الجاحظ
وطبقته من أصحاب المعارف **فأما الطبقة الثالثة** وهم المثبتون للعلوم فاختلفوا
فقال بعضهم البدائه والمشاهدات والخبريات والتجربيات كلها ضرورية وهو مذهبنا ومذهب مشايخنا
البصريين أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وقال بعضهم العلم بمخبر الأخبار استدلالي وهو مذهب أبي القاسم
الكعبي وغيره من البغداديين وهو الذي نصره الشيخ أبو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وإن كان محمود ذكر
أنه يجوز أن يكون ضروريا فإن لم يحصل الضرورة أمكن بالاستدلال واختلف من أثبت العلم من وجه آخر
فقال بعضهم بأنه معنى وهو اعتقاد واقع على وجه يحصل في القلب إما من جهة الله تعالى وهو الضروري أو
من جهة العبد وهو الاستدلالي ويوجب للجملة كونها عالمة وهو قول مشايخنا البصريين أبي هاشم وقاضي القضاة

وغيرهم

وغيرهم من المشايخ وقال ابو الهذيل هو معنى زائد على الاعتقاد وقال بعضهم العلم هو القلب بنفسه م
وقال بعضهم العلم حكم يختص القلب اذا كان ضروريا لا يشترط فيه طرق الضرورة بان نحو المشاهده وغيرها
ويشترط سلامة القلب واعتدال مزاجه وما لابد منه في صحته نحو الدماغ واذا كان استدلاليا فيشترط الجانب
القلب بما يدخل تحته من العلوم الجملية الضرورية كالعلم بان كل ظلم قبيح فانه اذا وجد القلب عند كامل
شروطه واوجب القلب العلم بان هذا الفعل ظلم اوجب القلب العلم بان هذا الفعل قبيح وهذا هو مذهب
الشيخ محمود بن الملاحمي **وعندنا** ان العلم حكم ليس بصفة ولا ذات وهو يختص بالقلب تارة
بالضرورة وهو اذا كان من فعل الله تعالى فيحصل القلب عليه عند طرق العلم الضروري او استدلالا ان كان بغير
طريق فيصير تعلقا للقلب بالمعلوم وهو سكون النفس الذي يجده الواحد منا في قلبه الى المعلوم وان
كان من فعل العبد فهو استدلالي متولد عن النظر والنظر هو التامل للمقدمات على وجه الاستحضار
لها والترتيب على حد يجب عليه النتيجه وهو العلم الاستدلالي وهو حكم يختص القلب عند ذلك ويقف
في حصوله بالقلب على ما ذكرنا من فعل المكلف وهو التامل والاستحضار للمقدمات والترتيب لها
فلهذا كان من فعلنا لانا ما وقف على فعلنا وجب الحسبه فهو فعلنا كسائر المتولدات ولسنا نقول
بان القلب يوجب ذلك ولانه شرط في صحته ووجوده بحيث يستحيل وجوده ووجود نسبته وهو النظر الا
في القلب فهذا هو الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
فاذا ان ذا ذاك تكلمنا في امور احدها اثبات العلم على الجمله وثانيها انه زائد على صفات
الحي من الاعتقادات والارادات وغيرها وثالثها انه حكم ليس بصفة ولا ذات ورابعها انه يحصل
القلب تارة من فعل الله تعالى وتارة من فعل العبد **اما الامر الاول** وهو في اثبات العلم على
الجمله فاعلم ان كل عاقل يفصل بين حاله اذا كان عالما بالشيء وبين حاله اذا لم يكن عالما كما يفصل بين
حاله اذا كان مدركا وبين حاله اذا لم يكن مدركا وكما يفصل بين حاله اذا كان مريدا وبين حاله اذا
لم يكن كذلك فصار ظاهرا جليا وكما يجب في كونه مدركا ان يكون زائدا على ذاته كذلك في مسئلتنا

وايضا فهذين ولان العلم والعقل كله من دون الذات يجب ان يكون زائدا عليها **واما الامر الثاني** وهو انه زائد على صفات الحي فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يفصل بين حاله اذا كان مريدا او
ظانا او شاكا او متوهما للشيء وبين حاله اذا كان عالما به ويفرق بين ذلك كما يفرق بين كونه مريدا وكارها
وايضا فانه اذا كان عالما بالشيء لم يصح ان يكون شاكا ولا ظانا له فلو كان هو كونه عالما لما جاز زواله
عنه وايضا فالعلم يتعلق بالمعدومات والموجودات والاحوال وبالذوات والباقيات والماضيات
والقديم والحادثات والارادة لا تتعلق الا بالحادث او ما يعتقد صحة حدوثه فقط والظن لا يتعلق بزيد
ولا عمرو وانما يتعلق بانه قادر او عالم او موصوف بصفة بخلاف العلم فانه يتعلق به فما يتعلق ليس هو بالضرورة
ما لا يتعلق لان ما يثبت له ما ينتفي عن امر فليس هو ذلك الامر وايضا فالعلم ضد الشك والظن والتوهم
او جار مجرى الضد بدليل انتفاء ذلك مع العلم فلا يصح ان يكون هو هو وايضا فالواحد منا يفرق
بين كونه ساكن النفس متيقنا للشيء واثقا به وبين كونه معتقدا جهلا او تبخيتا او تقليدا فصلا جليا ظاهرا
وايضا فقد يكون معتقدا ولا يكون عالما فلا يصح ان يكون العلم من قبيل الاعتقاد وايضا فانا نجد سكون
النفس في الاشياء لا لتأكد كالضروريات فلا معنى لقول من نفاها فثبت الامر الثاني **واما الامر الثالث**
وهو ان العلم حكم ليس بصفة ولا ذات فالذي يدل على ذلك انه لو كان ذاتا على اصطلاح المتكلمين لوجب ان يكون
مستقلا بنفسه ومعلوما بانفراده ومن الظاهر ان العلم لا يعقل الا بين ذي العلم وبين المعلوم ومتى لم يعقل معلوم
ولا تصور لم يعلم كونه عالما به فبان انه لا يعقل مستقلا بنفسه وقد ثبت انه يحتاج في العلم به الى المعلوم فثبت
انه حكم وليس بصفة ولا ذات وايضا فلا يجوز ان يكون صفة بمثل ما بينا في القدرة انه لا يجوز ان يرجع
الى الجملة ولا الى القلب ولا ذاتا لما تقدم فثبت انه حكم **واما الامر الرابع** وهو انه يختص
القلب تارة من فعل الله تعالى وتارة من فعل العبد اما اختصاصه بالقلب فالذي يدل على ذلك ان العلم
لا يعقل ولا يتصور الا في القلب بدليل انه لا يعقل اختصاصه باليد ولا بالرأس ولا بشيء من الحواس والذي

به يعلم حاجة البصر الى العين والسمع الى الاذن والشم الى الانف به نعلم حاجة العلم الى القلب فانه لا يعقل من
دونه ولو توفرت الدواعي الى الحادثة في شيء من الاعضاء والحواس سوى القلب لتعذر ذلك على وتيرة واحدة
فاما انقسامه الى ما ذكرناه فلان كل عاقل يعلم انه مضطر الى علوم العقل والى سائر العلوم الضرورية
وانه لا يتمكن من اخراجها ولا تحصل بحسب قصده ودواعيه ولا ينتفي بحسب كراهته وصارفه فاما الاستدلالات
فانما قلنا بانها فعله لانها تحصل بحسب فعله وهو النظر على ما نأتي بيانه فاما كيفية توليده فسنبينه عند
الكلام في النظر ان شاء الله تعالى فبين الموضع الثاني وبه تم الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
واما الموضع الثالث وهو في ابطال اقوال المخالفين اما من انكر العلوم الضرورية فان
شيوخنا قد اختلفوا في صحة مكالمتهم ومحاجتهم فقال بعضهم يصح وهو الذي ذكره قاضي القضاة وقال الصرف
خلافهم الى وجه يمكن ان لا يعلموه ثم يناظروا ثم قال من شيوخنا ان العلم بسكون النفس في الضروري ضروري
يمكن ان يزال اللبس عليهم فيظنوا ان سكون النفس يتبع العلم والظن ومن قال هو استدلالي يمكن ان يقول لم
ينظروا فيعلموا انهم عالمون والصحيح ان العلم بسكون النفس ضروري وان الانسان يجده من نفسه من غير نظر
ولا استدلال وان مكالمة هؤلاء المعاندين لا تصح على معنى انهم يعرفون ما لا يعرفون وانما تصح على معنى انه يبين
لهم انهم كاذبون على وجه لا يمكنهم كتمان كذبهم وطلب الحيلة فيه فيقال لهم انا نجدكم تطلبون
ما ينفعكم وتجتنبون ما يضركم على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة فلو كنتم تجوزون خلاف ما تشاهدون او يتبين
عندكم او يعلم ضرورة ببداية العقول لاختلف تصرفكم كما اختلف تصرف الصبي والمجنون فيما لا يعقلونه وكذلك
الاعمى والاصم وكان يجب في السوفسطائي ان يدخل النار المتأججة متى كانت على طريقه من غير حذر منها
ولا توقٍ كما يفعل الاعمى والصبي وكان يجب في السمنية ان لا يقصدوا الى مكة والعراق لحوائجهم ولا
الى من يخبرون به من الملوك للوفادات وطلب الحوائج وكان يجب في اهل الديوان ان لا ينتسبوا الى
آبائهم وامهاتهم لجواز ان يكون غيرهم وان لا يأنسوا بزوجاتهم واقاربهم الا كما يأنس الاجنبي
بالاجنبي لانه يلتبس هو بغيرهم وان لا يطالبوهم في ديونهم التي كانت ثبتت بالامس عليهم ولا فيما يقع

الناجل به من الأثمان والاجارات وغير ذلك من المعاملات وان يكون الادلة والعقود به كذلك في
جميع التصرفات وان لا يحذروا من النار المتأججة والبحار المتغطمطة لان ذلك كله لا حقيقة له ومعلوم
منهم خلاف ذلك فان بهذا اكذبهم على انفسهم على وجه لا يجدون عنه محيصا فهذا واجناسه ينبغي ان
يورد عليهم وان يناظروا به فاما ما يتعلقون به لانفسهم نحو قول السوفسطائي ان المناظر يختلف نحو من يرى
الشيء في المرض صغيرا وفي الصحة كبيرا وقول اهل الذوبان ان الناميات تزيد وتنقص ولو كانت تبقى مع تزايدها
وتناقصها فذلك انها تذوب وتنعقد بدلها وقول بعضهم ان الرؤيا تسر او تغم وفي اليقظة خلافه واختلاف
الحيوانات في الشهوات والاستقامات والاستلذاذ في الشيء الواحد فهذا القبيل مما يدل على ضعف عقولهم
وانهم اما ان يكونوا ناقصي العقول او معاندين كاذبين على انفسهم فيما يخبرون به لان هذه الامور لا ترفع العلوم
الضرورية من المشاهدات وغيرها فالحجج التسوية ابدا بينها وبين الظنيات والوهميات ولهذا نشاركهم
العقلاء في العلم بما قالوه ولا يشكون في شيء من الضروريات ويجرون في تصرفاتهم على مثل ما يجري عليه العقلاء
ويفرقون بين المنافع والمضار مع ذلك ولولا ان الاشياء عندهم ثابتة على حقائقها وانهم يعلمونها كذلك لما
صح منهم هذه الطريقة وقد بين العلماء وجوه الاشتباهات في المناظر بما لا يتسع له هذا الموضع
ويقال لهم في جميع ما يوردونه من ذلك اتعلمون الفصل الذي ذكرتموه او تظنونه فان قالوا نعلمه فقد
جعلوا للاشياء حقائق وتركوا مذهبهم وان قالوا لا نعلمه بطلت حجتهم ويقال لمن اثبت بعض العلوم
ونفى بعضها انا نجد النفس ساكنة فيما نفيت كما نجدها ساكنة فيما اثبت وهذا ما تكلم به اصحاب المعارف
الذين ينفون الاستدلالات وكذلك بعض الفلاسفة ويقال لمن ظن ان الرؤيا حقيقة والمشاهدة باطل
عن حقيقته ان كل عاقل يعلم التفرقة بين اليقظة والمنام وان النوم يرتفع معه العقل فكيف يقضي بان الحالات
في النوم هي الحقيقة وان المعقولات والمشاهدات هي الخيال وهل هذا الا عكس القضية ولو صح ما ذكروه
لكان يجب فيمن رأى راسه قطع ان لا يبقى حيا واذا رأى انه تصور بصورة حمار او كلب ان يكون كذلك واذا رأى
انه يهوي لم يكن كذلك وكان يجب ان يكون بالبصرة عقيب كونه ببغداد اذا رأى ذلك بل كان يجب ان

يكون

يكون فيهما جميعا والقائل بذلك لا بد ان يقول بان المشاهدات لا حقيقة لها والرد عليهم ما مضى **واما**
من نفى العلوم الاستدلالية فانه يقال لهم هل علمتم بطلانها ضرورة او باستدلال فان قالوا
بالاول وجب اشتراك العقلاء فيه وهو محال فانا لا نعلم ضرورة بطلان العلم الاستدلالي وان قالوا
باستدلال قيل لهم فقد نقضتم مذهبكم **واما** من قال بان العلوم الكسبية ضرورية فقد ابعد لانا نجد
التفرقة بين العلم بالصانع وصفاته وبين العلم بالبداية والمشاهدات ونعرف بينهما التفرقة ضرورية فالمنكر
لهذه التفرقة كالمنكر للمحسوسات سواء الا ان يقول بان الله تعالى يخلق العلم عقيب النظر فيقال له فيجب ان
يجوز ان لا يخلقه فلا يعلم مع العلم بالدليل ووجه دلالته وهو محال وقد بينا بطلان القول بتكافؤ الادلة
فاما قول اصحابنا البغداديين ان العلم بمخبر الاخبار المتواترة استدلالي فان عنوا انه لا
يمكن العلم بذلك الا بعد تقدم نظر كما يفتقر الناظر في الاستدلاليات فهو محال لانه يعلمه من ليس من ارباب
النظر كالصبيان والعوام ويحصل لمن له صارف عن النظر من مخالفيهم الذين يعتقدون انهم لا يفتقرون الى النظر
ولانه بعد حصوله لا يمتنع بشك ولا شبهة كالضروري وان عنوا انه مبني على مقدمات ضرورية كقولهم لا
بد ان يعلم ان المخبرين كثرة وانه لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب وانهم اخبروا اخبارا علموه ضرورة قيل لهم اما
من علم بقوم اخبروا بالشيء وهذه صفتهم فانه يعلم بهذه المقدمات ان كل ما هذه حاله فهو صدق ولكن
العلم بمخبر الاخبار يحصل وان لم يتفكر العاقل في هذه المقدمات ولا انها هل قد كملت في اخبار المخبرين
ام لا ولا يخطر بباله ذلك بل متى حصل العلم الضروري له علم ان الاخبار متواترة ومتى لم يحصل لم يعلم فالعلم
بالتواتر فرع على حصول العلم الضروري له فالوصف لهذه المقدمات خارج عما نحن فيه
واما قول اصحابنا ان العلم من قبيل المعاني الموجبة فهو مبني منهم على اثبات المعاني وقد بينا
ان الصحيح خلاف ذلك وانه لا يصح اثبات صفة راجعة الى الجملة ويقال لهم ما تريدون بقولكم ان
الجملة عالمة فان اردتم بذلك ان حكم سائر البدن فيما يجده الانسان من كونه عالما حكم القلب حتى ان الراس
واليدين والرجلين حكمهما حكم القلب فذلك مما يعلم ضرورة خلافه فان الانسان يجد كونه عالما

من ناحية صدره كما الحد انه مدرك من ناحية عينه وانه يسمع من ناحية اذنه وكما ان السمع والبصر صفات
تختص هذه الحواس كذلك العلم صفة تختص القلب وكما ان الانسان يوصف بانه مدرك مبصر وسامع وشام
وان اختص السمع والبصر والشم بالحواس فكذلك يوصف بانه عالم ومريد وكاره وان اختص ذلك بالقلب لما كان
الانسان هو ذو الحاسة وكما ان اليد بها الفعل ولهذا نسب الله هذه الامور الى هذه الحواس تارة
كما نسبها الى الانسان تارة قال تعالى افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها فاضاف العقل
الى القلوب كما اضاف البصر الى الاعين في قوله ام لهم اعين يبصرون بها وان عنوا بذلك ان الانسان يوصف
بانه عالم لما كان في قلبه العلم فهو كذلك كما تقدم فاما ان يكون الصفة التي تثبت للقلب هي
بعينها لجميع اعضاء الانسان فلو صح ذلك لصح ان يكون صفة زيد بانه عالم صفة لعمرو ولان القلب غير سائر
اعضاء البدن كما ان زيدا غير لعمرو وليس جملة الانسان امرا واحدا فيقال بانها صفة واحدة تثبت لامر
واحد بل جملة الانسان هو هذا المتحرك المنقسم فيستحيل فيما تكون صفة لبعضه ان تكون صفة لكله
الا ان يكون من قبيل الوصف اللغوي فذلك صحيح كما تقدم فان قالوا تجوز ذلك كما تجوز في التاليف ان يحل
في محلين قلنا والتاليف يستحيل ان يكون شيئا واحدا يحل في محلين فان ضرورة العقل تقضي بخلاف ذلك
على الجملة في كل امر من الامور اذ العقل يقضي بضرورته ان كل شي يستحيل ان يحل في امرين اثنين كما يقضي بانه
يستحيل ان يكون الجوهر الواحد في مكانين فلم يصح ما تذكرونه في ذلك **واما قول** من قال بان
القلب يوجب العلم بشرط الصحة والسلامة فان ارادوا بذلك انه لا يصح العلم الا في القلب ولا يقع من فعل العبد
الا به ولا يقع من فعل الله الا فيه كما لا يصح البصر الا بالعين ولا السمع الا بالاذن فالحاجة اليه تسميه موجبا
له لما وقف عليه كوقوف الموجَب على العلة الموجبة له فذلك صحيح ولا ينكره احد ووقوف العلم على القلب
هذا القدر ولا حاجة اليه اصلا ولا يجحده الا معاند ولهذا اشتبه على قوم حتى جعلوا القلب
هو العقل لما لم يصح الا به وحملوا قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي عقل قالوا فالقلب
العقل وان كان هذا لا يظهر في الاية بل الاية تدل على ان الذكرى والعلم به انما يصح بالقلب وان عني

بذلك

بذلك أن مجرد القلب وهو الجواهر المؤتلفة بالبنية مخصوصة يوجب العلوم لم يصح ذلك لأن الأشياء الكثيرة
يستحيل أن يوجب شيئاً واحداً ولأن القلب أمور مختلفة من جواهر وتأليف وحيوة ورطوبة واجتماع وغير
ذلك من المختلفات والأمور المختلفة يستحيل أن توجب شيئاً واحداً ولأنه إن كان كل واحد منها موثراً
لا بشرط اجتماعها لم يكن القلب موجباً ولزم أن يكون العلم الواحد موجباً عن الجوهر الواحد وذلك محال
سواء أن جعلت الحياة شرطاً فيه أو غيرها أم لا وإن كان كل واحد منها يوجب بشرط صاحبه
لم ينفصل الشرط من المشروط ولا العلة من الشرط فلا يكون بعضها بأن يجعل شرطاً والآخر موجباً أولى
من العكس ولا يعلم الشرط ولا الموجب فإذن لا يصح ثبوته ولأن الأجسام لا توجب الصفات لنفسها ولا
لغيرها فلم يبق إلا أن العلم من فعل الله تعالى لا يصح وجوده إلا في القلب وقد بينا أنه حاصل فيجعله تعالى ساكناً
واثقاً بأن الشيء على ما هو عليه وأن العلم من فعلنا يفتقر إلى النظر فيحصل متولداً عن النظر في القلب على معنى
أنه عند النظر الصحيح والتأمل للمتقدمين يصير القلب متعلقاً بالشيء الذي يتعلق به الدليل على ما هو عليه ه
فأما قول شيوخنا أن العلم اعتقاد واقع على أحد وجوه مخصوصة فقد بينا أنه ليس من قبيل
الاعتقاد وأن الواحد منا يفصل بين كونه معتقداً وبين كونه عالماً واثقاً بالشيء ساكن النفس إليه فإن هذه
اللفظة لا الألفاظ عبارات مفيدة للعلم والتفرقة في ذلك ضرورية فأما الوجوه التي ذكروا أنها توثر
في جعل الاعتقاد علماً فهي عندهم خمسة أحدها أن يكون الاعتقاد من فعل العالم بالمعتقد قالوا ولهذا
كان العلم الضروري علماً لأنه اعتقاد حصل من العالم بالمعتقد وثانيها أن يحصل من متذكر النظر في
الدليل وثالثها أن يحصل من متذكر العلم بالدليل ورابعها أن يحصل بعد التفصيل إلى الجملة وخامسها
أن يحصل بالنظر في الدليل أما ما ذكروه من الوجه الأول فغير صحيح لأن كونه عالماً لا يوثر في المعلوم وإنما
يتعلق به على ما هو به فإذا كان اعتقاداً غير علم يتعلق به على أنه اعتقاد وإذا كان غير ذلك يتعلق به على ما
هو به كما هو مذكور لهم فكيف يصح أن يقال بأن كون العالم عالماً يوثر في الاعتقاد دون سائر المعلومات
ولو أثر فيه لم يخل أن يوثر فيه لكونه علماً بالاعتقاد ودون ذلك يوجب أن يوثر في الأجسام وسائر الأعراض
حتى يصيرها علماً أو يوثر فيه لكونه متعلقاً به وجب مثل ذلك أو لكون معلومه اعتقاداً لم يصح لأنه

لا يكون اعتقادًا في العدم وانما يؤثر فيه لذلك في الوجود وذلك لا يصح لان بعد الوجود لا يجوز ان يؤثر فيه
لانه لا يختص بذلك الاعتقاد الذي في قلب زيد دون سائر الاعتقادات فكان يجب ان يؤثر في جعلها علما
حتى يصير الجهل علمًا لعلمه تعالى به وذلك محال وان كان لا يؤثر فيه الا بعد ان يكون اعتقادًا متعلقًا
بالشيء على ما هو به وجب في كل تقليد متعلق بالشيء على ما هو به ان يكون علمًا لانه تعالى عالم به ومتعلقه وكل ذلك
محال وان اثر فيه وهو غير متعلق به وجب ان يؤثر في جميع الاشياء حتى في ذاته تعالى فيكون علما وذلك كله
لا يصح وان اثر في جعل الاعتقاد علما لاجل ان الاعتقاد من فعله وجب ان يؤثر في كل فعله حتى يصير علما وذلك
محال وان اثر فيه لاجل انه اعتقاد حصل من فعله فان كان علمه صيره علما فقبل ان يفعله اعتقادًا ابطل
قوله انه جعل الاعتقاد علما لانه لا اعتقاد قبل كونه علما وان فعله اعتقادًا ثم صيره علما لم يصح لان الاعتقاد
ان كان مما لا يبقى لم يتات فيه ذلك وان كان مما يبقى ولم يكن كون العلم علما زائدًا على ذات العلم ادى الى
ايجاد الموجود لكونه علما وان كان زائدا لم يصح لانه ان كان معنويا فالاعتقاد عرض والاعراض لا
تستحق صفة معنوية وان كان بالفاعل لم يصح ان يؤثر فيه العلم لانه انما يؤثر فيه كونه قادرًا وبهذا
بطل ان يؤثر فيه ذكر النظر او تذكر العلم لان الذكر علم والعلم لا يؤثر في المعلوم كما تقدم فاما النظر
فلا يصح ما ذكروه فيه لانه ليس هناك اعتقاد حاصل مع الناظر فجعله نظره علما ولو كان هناك اعتقاد
ايضا لاستحال ان ينقلب علما لانا قد بينا ان العلم ليس هو الاعتقاد ولا شك انه يستحيل ان ينقلب الشيء الى
غيره كما يستحيل ان ينقلب السواد بياضًا وهذا الوجه يبطل جميع الوجوه التي ذكروها واما النظر
فيتولد عنه العلم كما ذكرناه وذكرناه ايضا فاما قولهم ان زيادة التفصيل اثر في جعل الاعتقاد علما فان
شيوخنا قد اختلفوا في ذلك قال ابو هاشم بانه اذا علم في فعل انه ظلم علم انه قبيح بالعلم الجملي وهو
ان كل ظلم قبيح قال ولو علمه بعلم مبتدا لصح ان لا يعلمه في حال مع العلم بانه ظلم وان كل ظلم قبيح
وقال قاضي القضاة بان العلم بانه قبيح علم اخر غير العلم الجملي وهو الصحيح لانه لو كان هو العلم الجملي

لما

لما احتاج الى العلم بانه ظلم لان العلم الجملي قد كان حاصلا من قبل فثبت انه غيره ثم لا يخلو ان يفعله الفاعل
ابتدا او متولدا ومحال ان يفعله ابتدا لانه كان يجب ان يجوز ان يعلم ان هذا ظلم ويعلم ان كل ظلم قبيح ولا
يجاز العلم بانه قبيح في المعين من الظلم فثبت انه متولد ثم لا يخلو ان يكون متولدا عن علم الجملة كما ذهب اليه
الشيخ محمود بن الملاحمي او عن التامل في المقدمتين اللتين احداهما ان هذا ظلم والثانية ان كل ظلم قبيح وترتيبها
على حد يلزم عنها النتيجه والثاني اولى لان العلم الاستدلالي يتبع النظر ويحصل بحسبه كما بيناه ان شا الله تعالى
وهذا يظهر اذا كان العلم بان هذا الفعل ظلم هو علم استدلالي فاما ان كان ضروريا كما يعلمه
الواحد منا في فعل نفسه ضرورة فان العلم بانه قبيح لا يبعد ان يكون هو علمه بان كل ظلم قبيح لانه يعلم ذلك وان
لم يعلم في فعل معين انه قبيح ما لم يحصل له العلم بانه ظلم ويتجدد له ذلك فاذا حصل له ذلك وجد الحسد يعلم
انه قبيح ويتجدد له علم حاصل بعينه ولقايل ان يقول لو كان يتجدد لجاز ان يحصل وان لا يحصل اذا لم يحصل ذلك
وهو محال ويمكن ان يقال بان العلم الجملي يولده بشرط العلم بان المعين ظلم ولهذا لا يصح ان لا
يحصل لانه قد وجد السبب وشرط التوليد فوجب حصوله ولقايل ان يقول وما يلزم ان يكون حاصلا
ابدا بحسب الداعي ويكون علمه بانه ظلم وان كل ظلم قبيح يدعوه الى احداث علم بانه قبيح ولقايل ان يقول
هذه قضية ضرورية وهي العلم بانه قبيح متى علم انه ظلم وان كل ظلم قبيح وانه لا يمكن الانفكاك من ذلك
في حكم العقل فان العقل كما يقضي بان كل ظلم قبيح يقضي بان المعين من الظلم قبيح ويمكن ان يقال لو كان هذا
بضرورة العقل لكان يجب فيما علم بالاستدلال انه ظلم ان يعلم بالضرورة انه قبيح فيكون العلم بالشي استدلاليا
والعلم بصفته ضروريه وهذا محال لان العلم بالصفة يتبع العلم بالذات فان الاولى ما قلنا من انه
اذا كان المقدمتان ضروريتان لم يكن استدلاليا وجرى مجرى العلم بان ليس بين ايدينا اجسام عظام متى
تقدم العلم بانا لا نراها وبانها لو كانت لرايناها وكما نعلم ان ها هنا نارا ضرورة متى علمنا هناك
دخانا ضروريا وعلمنا ضرورة ان كل دخان فيه نار وغير ذلك من هذا القبيل وان كانت احداهما استدلالية
كان استدلاليا ثم الكلام في انه متولد او يحصل بالداعي فيه نظر ولعله يزداد بيانه ان شا الله تعالى عند الكلام

في النظر والله الهادي فهذا ما انتهى عليه الكلام في الموضع الثالث وبه تم الكلام في الموضع الثاني وهو في
اثبات العلم واما الموضع الثالث وهو في اقسام العلم فاعلم ان العلم فعل من الافعال وهو ينقسم بحسب
ذلك الى قسمين ضروري واستدلالي فالضروري هو الواقع من فعل الله تعالى فينا لا من غيره ليس الا العباد ولا يصح منهم
ايجاد العلم في غيرهم ابدا ويعلم الواحد منا ضرورة انه لو حاول ذلك لتعذر عليه وهو العلم الذي لا يمكن
للعالم به الامتناع منه وان انفرد وقولنا انفرد احترازا من الاستدلالي اذا ضامه الضروري نحو العلم بزيد في
الدار حين اذا شاهده فانه لا يمكنه ان يمتنع من العلم به لمضامة الضروري له واما الاستدلالي
فهو العلم الذي يقف في حصوله على تقدم النظر والاستدلال وهو كالاول والضروري على ضربين احدهما
يعد في علوم العقل والثاني لا يعد في علوم العقل اما الاول فاعلم ان العقل هو العلوم الضرورية التي
متى حصلت في الواحد منا صح منه اكتساب العلوم وحسن من الله تعالى تكليفه على بعض الوجوه وانما سميت العلوم
عقلا لاحد امرين اما لانها تمنع صاحبها من اتيان ما يقبح واما لان العلوم الاستدلالية لا تثبت من دونها
فتشبه ذلك بعقال الناقة الذي يمنع الناقة من النفود ولا يثبت المنع من دونه وجملة علوم
العقل لا تعدو عشرة اقسام احدها علم الواحد منا باحواله النفسية من كونه عالما او مريدا او جائعا او
عطشانا او غيره وثانيها علمه بالمدركات عند سلامة الاحوال ويتبع ذلك العلم بانتفاء ما لا يدركه
وانه لو كان لادركه وثالثها علوم التقسيم كالعلم انه لا يخلو من النفي والاثبات والعدم والوجود
ورابعها علم البداية كالعلم بان الخمسة تساوي الخمسة وان العشرة اكثر منها وان لم يعرف لفظ الخمسة
والعشرة وخامسها العلم بتعلق الفعل بفاعله وسادسها العلم بما يتجلى من مقاصد المخاطبين
وسابعها العلم بما يعرض من الامور الظاهرة الجلية على وجه للذكر لها ويدخل فيه الحفظ عند الدرس والممارسة
الكثيرة للشيء القليل نحو حفظ ابيات لا درسه لها المرة ولا يدخل فيه الحفظ لكل شيء بل ما ذكرناه وشبهه
وثامنها علوم الخبرة والتجربة فيما تختبره دون ما لا تختبره نحو ان النار تحرق وان الزجاج مما يتكسر

بالحجة وتاسعها العلم بالاخبار المتواترة وعاشرها علوم النفس لبعض الافعال والتجسس لبعضها
ونفرق انها مترتبة على هذا الترتيب في باب الجلي والخفا فالاول الاول منها اجلى والله اعلم وقال بعضهم
ان العقل جوهر في القلب وقال بعضهم جزء وقال بعضهم في الدماغ وقال بعضهم هو امر روحاني ويدل
على ان ما ذكرناه عقل انه عند ثبوته يكون عاقلا وعند انتفايه او بعضه لا يكون عاقلا فلو كان العقل شيئا اخر
لجاز انفصاله عن هذه الامور لانه لا دلالة تدل على ان العقل يتعلق به امر لا يجوز انفصاله عنه ولكان يجب ان يصح
كونه عاقلا مع دون هذه الامور او يكون غير عاقل مع تكاملها وذلك محال فالاحالة على امر لا يعلم احالة
على ما لا يعلم لا بنفسه ولا بطريق وذلك لا يجوز كما تقدم واما ما لا يعد في كمال العقل فقد تقدم ان
ما عدا ذلك من علوم الضرورة لا يعد في كمال العقل واما الاستدلالي كالعلم بالله تعالى وبصفاته
وما اشبه ذلك فهذا احصار في اقسام العلم وتفصيله مذكور في لطيف الكلام واما الموضع الرابع
وهو ان العلم من فعلنا يفتقر الى النظر والاستدلال فالكلام منه يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة النظر
والثاني في اثبات النظر زايدا على الذات وعلى سائر صفات الحي والثالث انه يولد العلم والرابع في سائر شرايط
وجوده وتوليده للعلم اما الموضع الاول وهو في حقيقته فاعلم ان النظر لفظة مشتركة بين معان قد
بيناها واحدها الفكر والانسان يجده من نفسه ويعلمه ضرورة ولا يحتاج الى تحديد بل يحال الانسان فيه
على ما يجده من نفسه وقولنا نظر ينبي عن هذا الذي نجده وقد قال بعض شيوخنا انه الفكر وهو ابو هاشم
وقال بعضهم هو المعنى الذي يوجب كون الحي ناظرا وهو مبني على اثبات المعاني وقولنا نظر اجلى منه واسم المعنى
خفي في الغرض الذي يريدونه جدا ويعرف العوام النظر ولا يعرفون المعاني ولا الاحوال التي تحصل الجملة م
وقال ابو الحسين البصري هو التامل الذي يتضمن ترتيب اعتقادات او ظنون ليتوصل بها الى الوقوف على الشي باعتقاد
او ظن قال والنظر الصحيح هو ترتيب علوم او ظنون بحسب العقل ليتوصل به الى علم او ظن قال الشيخ محمود
ونعني بقولنا بحسب العقل ان يكون ترتيب المقدمات التي هي العلوم او الظنون صحيحا بان يتعلق الثانية بالاولى
ويمكن ان يقال ان التامل هو النظر ولهذا لا يجوز ان يقول تاملت كذا وما نظرت فيه ولا ان يقال فكرت

في كذا وما تأملته فيكون الزائد فضلاً لا معنى له ولا احتياج اليه ويكون تفسير كلمة بكلمة مثلها لان
من يشكل عليه معنى الفكر يشكل عليه معنى التأمل ان لم يكن اغمض وقال الشيخ محمود ان التأمل ليس الا تفريغ
القلب عن الاشتغال بذكر غير المقدمات المفضية الى العلم وهذا لا يصح لان التأمل هو النظر والقلب قد
يفرغ عن ذكر شيء ولا يكون ناظراً وقد يفرغ عن كل شيء ويذكر المقدمات ولا يكون ناظراً لان الذكر هو العلم والنظر
غير العلم لما ثبت من حصول المشقة في الفكر وانتفائها في العلم واقرب ما يبنى عن لفظ الفكر سوى لفظ
الفكر ان يقال بان الفكر هو تعلق القلب باستحضار اعتقادات ترتيبها على حد يتعلق بعضها ببعض ليحصل عند تعلق
القلب بها مرتبة اعتقاد آخر فقولنا هو تعلق القلب جنس الحد يشترك فيه تعلقه باستحضار الاعتقادات
وتعلقه بحصول الشيء الذي يكون مراداً او مشتهى او غير ذلك فان تعلق القلب بالشيء مشترك بين النظر والارادة
والشهوة فان الارادة تعلق القلب بالمراد على وجه مخصوص والشهوة هي تعلق القلب بالمشتهى كذلك والعلم هو
تعلق القلب بالمعلوم وذلك التعلق هو سكون النفس اليه وقولنا باستحضار اعتقادات الى اخره فصلناه بذلك
عن جميع ما ذكرناه ونريد باستحضار اعتقادات ما هو معلوم من ان الناظر يجد من نفسه انه اذا اراد ان ينظر هل
الجسم محدث او قديم فانه يعلق قلبه باستحضار الاعتقادات التي هي انه لم يسبق المحدث وان ما لم يسبق المحدث
فهو محدث فيستحضر الدال الجسم والسبق والمحدث لترتبها مقدمتين مزدوجتين احدهما ان الجسم لم يسبق المحدث والثانية
ان ما لم يسبق المحدث فهو محدث ونريد بالازدواج ان احدهما متعلقة بالاخرى لكونهما مشتركين في امر
ومفترقين في امر فاشتركا في نفي سبق المحدث وافترقا في الجسمية والحدوث وترتيبها كذلك ليحصل مطلوب الناظر
وهو العلم بحدوث الجسم عند تعلق القلب مرتبة هذا الترتيب فيكون حصول العلم بتعلق القلب بها مرتبة فهذا
هو الذي ينبئ عن النظر على سبيل التفصيل وان كان قولنا نظر اجلى من ذلك الا انه يفهم معناه مفصلاً والنظر
المولد للعلم هو هذا الحكم الذي هو التعلق المعلوم بين القلب وبين هذه الاعتقادات المرتبة هذا الترتيب
وعنه يحصل سكون النفس وهو حكم اخر وهو العلم وليس لقائل ان يقول فالمعنى الذي يثبته اصحاب
ابي هاشم اجلى من التعلق لان اهل اللغة العربية يستعملون تعلق القلب فيقولون تعلق قلبه بكذا من المشتهيات

او المرادات

أو المرادات أو من المطلوب فيها وما قارب الألفاظ اللغوية فهو أجلى ولفظة المعنى لا تستعمل
عندهم إلا فيما يفيده الألفاظ فيقول قائلهم عنيت كذا وهذا القيد من حقيقة النظر المطلوب ويشترك
فيه جميع ما يعني بالألفاظ فكان ما ذكرناه أقرب وأما الموضع الثاني وهو أن النظر زائد على ذات الحي
وصفاته فالذي يدل على ذلك أن كل عاقل يفصل بين حاله إذا كان ناظرا أو بينه إذا لم يكن ناظرا كما ذكرناه في
إثبات الأعراض يدل على إثباته ولا يشتبه إلا بالعلم ولهذا نفاه أبو الهذيل وقيل أراد أنه استحضار العلوم
وقال أبو الحسين بأنه ترتيب العلوم والذي يدل على أنه ليس من قبيل العلوم أن الواحد منا يفصل بين كونه ناظرا
وبين كونه عالما فصلا ظاهرا كما يفصل بين كونه مريدا أو كارها وأيضا فالنظر فيه المشقة بالضرورة
والعلم فيه الانشراح بالضرورة وما نفي عنه ما ثبت في غيره فليس هو ذلك الغير وقولهم إن المشقة ترجع إلى
تفريغ القلب لا يصح لأن تفريغ القلب ليس إلا أنه لا يخطر بباله شيء وهذا أسهل من خطور الأشياء بباله فلم
يصح ما ذكروه وهذه المشقة في النظر نجدها الواحد منا في قلبه لا فيما يتصل بالدماغ فلهذا قال بعضهم
إن النظر يحل في الدماغ والأولى أنه يحل القلب وأن القلب يتصل عروقه بالدماغ ويستمد من الدماغ فلهذا الحد
هذه المشقة متصلة ولا تتبين التعب والمشقة في شيء من أفعال القلوب وتظهر في النظر فصار بذلك متميزا عن
غيره والكلام في أنه من قبيل الأجناس كالكلام في العلم سواء وقولهم كيف يعقل توليده للعلم وهو صفة
جوابه أنه يعقل كما يعقل توليد الذات للذات وكما يعقل أيضا الصفة للصفة عندكم على معنى أن العلم يحصل
به ولا يحصل من دونه وأما الموضع الثالث وهو أنه يولد العلم فالذي يدل على ذلك أن العلم يحصل بحسب
النظر الصحيح ولهذا فإن من نظر في دليل إثبات الصانع على الوجه الصحيح حصل له العلم به دون غيره من المسائل وكذلك
النظر في كل مسألة من المسائل فلولا أنه يجب حصوله عند النظر لما صح فيه هذه القضية وأيضا فإنه يقل
بقلته ويكثر بكثرته فإن أكثر الناس نظرا في الحقائق أعظمهم إدراكا للدقائق ولهذا إذا نظرنا في أدلة كثيرة
حصل لنا العلم بعد لولا أن كثرة بحسبها وأيضا فإن كل من نظر في الدليل على الوجه الصحيح فإنه يجب عن نظره
حصول العلم بالمدلول على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ولا يمكن أن لا يحصل فلو كان ذلك حاصلا من جهة الله تعالى

لجاز أن يخلق فيحصل في حال دون حال. وما ذكر من أنه حصل بطبع المحل محال لأن الطبع غير معقول في
نفسه كما تقدم ولأنه كان يجب حصوله بغير نظر ومعلوم خلاف ذلك. وقول من قال إنه يحصل
لتوفر الدواعي إلى تحصيله لا يصح أيضًا لأنا بعد النظر الصحيح وسلامة الحال يتعذر علينا دفع هذا العلم عن أنفسنا
ولا يمكننا أن ننفيه كما لا يمكننا منع السهم بعد نفوذه والحجر الثقيل بعد هويها بخلاف ما يجب لأجل الداعي وأن
العاقل الحازم من نفسه أنه يتمكن من ترك ذلك. ولهذا متى علم الواحد منا أن في الظل منفعة عظيمة ولا مضرة عليه
وفي الشمس مضرة عظيمة ولا منفعة فإنه تتوفر دواعيه إلى القيام من الشمس ويعلم أنه يمكن أن يمتنع من القيام
ولا يمكنه أن يمتنع من العلم عقيب النظر الصحيح كما لا يمكنه في سائر الأسباب والمسببات فدل على أنه متولد عنه
وأنه لا يقف على اختياره إلا باختيار فعل سببه وهو النظر أو تركه كسائر المسببات. فإن قيل فهلا العلم
بنظر في أدلتكم ولا يصل إلى العلم. قلنا لا نسلم أنه نظر على الوجه الصحيح. فأما قول من قال إنه ضروري
من الله تعالى فيقال له بنظر علمت ذلك أم بالضرورة. فإن قال بالضرورة فقد أبعد وكان يجب أن يشاركه خصمه
في ذلك وإن قال بدلالة وطريقة أثبت النظر مولدا للعلم. وهذا هو الجواب لمن نفى العلم الاستدلالي على الإطلاق
وقال إنه ليس بعلم أصلا. وأيضا فإن الله تعالى أمرنا بالعلم فقال فاعلم أنه لا إله إلا الله. وقال هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون. فلولا أنه من فعلنا وغير حاصل من الله تعالى ولا بطبع المحل وأنه يحصل عند النظر وإلا
لما أوجبه علينا لأن تكليف ما لا يطاق قبيح. وأيضا فكان يجب أن لا يتعلق بالعلم أمر ولا نهي ولا مدح ولا
تعظيم ومعلوم خلاف ذلك فإن أكثر الناس علما أعظمهم منزلة واستحقاقا للمدح والتعظيم. فثبت الموضع
الثالث. وأما الموضع الرابع وهو في شرائط وجود النظر وتوليده للعلم. أما شرائط وجوده
فهي أربعة أحدها أن يكون قادرا لأنه فعل والفعل لا يصح إلا من قادر. وثانيها أن يكون عاقلا فإن من لا
عقل له لا يصح منه النظر كالصبيان والمجانين بالضرورة. وثالثها أن يكون مجوزا غير قاطع لأن من قطع على صحة
شيء أو فساده لا يمكنه أن ينظر فيه أصلا. ولهذا لا يمكننا أن ننظر في أن السماء فوقنا والأرض تحتنا
فأما إذا نظر الناظر في دليل بان على إثبات الصانع فقد قال قاضي القضاة بأنه لا يولد العلم بإثبات

بالضرو

الصانع

الصانع وانما هو ليعلم ان ذلك الدليل دليل عليه حتى لو وقعت شبهة في دلالة الاول لامكنه العلم به بالدليل
الثاني وهو قريب وهذا صحيح لانه غير قاطع فيه انه دليل وانما هو مجوز ان لا يكون دليلا فلهذا صح النظر فيه
ورابعها ان يكون ذا قلب مبني بنية مخصوصة لانا لا نعقل النظر الا في القلب كما لا نعقل الابصار الا في العين
وكذلك السمع الا في الاذن والطريقة في ذلك كله واحدة واما شرائط توليده للعلم فهي شرطان
احدهما ان يكون عالما بالدليل والثاني ان يكون عالما بوجه دلالة الدليل ونريد بوجه دلالة الدليل التعلق بين
الدليل والمدلول وهو ما يشترك فيه المقدمتان ويزدوجان فيه ويسمى عند المتفلسفين الحد الاوسط ولهذا قلنا
في النظر انه تعلق القلب باستحضار الاعتقادات نعني بالاستحضارات تذكر الافراد التي تكون في الدليل ثم بانضمامها
حيث تشترك المقدمتان في امر واحد فان المعرفة واقعة بين علمنا بان الله صح منه الفعل وكل من صح منه
الفعل فهو قادر وبين علمنا بان الله صح منه الفعل وانه ليس بجسم فان الاول ليس اذا تعلق القلب بهما على ترتيبهما
ولد تعلقه بهما ذلك العلم بانه قادر دون الاخريين وذلك هو العلم بتعلق الدليل بالمدلول فيثبت بذلك
الموضع الرابع وبذلك يثبت الموضع الرابع وبثبوته يثبت الفصل الثاني وهو ان العلم من فعلنا يقع عن النظر
والاستدلال **واما الفصل الثالث** وهو ان النظر في معرفة الله تعالى اول الافعال الواجبة على الاطلاق
التي لا يعرى عن وجوبها مكلف فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في وجوه الاحترازات وثانيها ان النظر
واجب وثالثها انه اول الواجبات اما الموضع الاول وهو في وجوه الاحترازات فاحترزنا بما
ذكرنا الافعال عن التروي لانه كما يجب على المكلف في اول كمال عقله النظر يجب عليه ترك الظلم وغيره من القبائح
وقولنا على الاطلاق احتراز مما يجب بشرط لانه كما يجب عليه النظر يجب عليه شكر النعمة التي يراها عليه
بشرط ان يكون فاعلها قصد بها وجه الاحسان اليه هذا ذكره شيخنا وقلنا التي لا يعرى عن وجوبها
مكلف احترازا من رد الوديعة وشبهه فانه يجب عليه في تلك الحال ولكنه يجوز ان يعرى عن ذلك ح
واما الموضع الثاني وهو ان النظر واجب فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما سمع وهو ان المعرفة
والثاني يخص النظر اما الاول فقد قدمناه في اول الكتاب وشنا الخلاف هناك فلا معنى لاعادته ح

واما الوجه الثاني فهو انه فعل يؤمل به زوال الخوف وكل ما هذه حاله يحب فعله وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالكلام فيه يقع في موضعين احدهما في بيان اسباب الخوف والثاني
في ان النظر يؤمل به زوال الخوف اما الموضع الاول وهو في بيان اسباب الخوف فقد بينا في كتاب التكميل
انها اربعة احدها ان يسمع العاقل عند كمال عقله اختلاف الناس وتضليل بعضهم لبعض فيخاف ان يكون على
ضلال وطريق هلاك وثانيها ان يحصل معه هذا الخوف بما يسمع من وعظ الواعظين او يذكر الانبيا عليهم السلم
او يجد ذلك في كتاب فيتصور لاجله خائفا وثالثها ان ينبه من قبل نفسه بما يرى من تقلب احواله في الصحة
والسقم والشباب والهرم فيجوز ان يكون له صانع يريد منه ما ان خالفه فيه اهلكه ويدخل في هذا الوجه ايضا
ان يخطر بباله ان اثار النعمة عليك ظاهرة من جريان الروح وثبات العقل وحصول الشهوة وجمال والنفرة عن المضار
وثبات الحواس وسلامتها بحيث يقع بها الادراك ونرى اكثرها تثبت في انسان ويزول اسلامتها من انسان ويكمل
الصورة الحسنة في بعض دون بعض فيقول احوز ان يكون لها محدث انعم بها ويطلب منك الشكر بما يستحق عليها
فانك تعلم انك لست هكذا مبتدئا وربما الانعم ومقدار ما يستحق من الشكر لا بعد معرفته فان الشكر لا بد
كما في الشاهد وقد عرفت ان من اعطاك كل يوم دينارا فان اقل الحقوق عليك ان تعرفه وتشكر من
شكره فانك اذا لم تعرفه ربما ان تكفره وليس الشكر على الجملة شكرا لان من قال اعطيت درهما جزاء الله خيرا
من اعطانيه لا يكون مؤديا بالحقيقة الا اذا لم يمكنه معرفته فربما كفره بعينه واستخف به وهو لا يعلم انه المنعم
عليه عند اسانه منه بتقصير في شكر النعمة الواردة منه وقد ثبت ان شكر النعمة واجب واذا كان لا يحصل
الا بالمعرفة فهي كائنة واجبة لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا في العقول وهذا الوجه فيه نظر
فقد يمكن ان يقال اذا شكره على الجملة كفاه ويمكن ان يقال لا يخطر بباله انه نعمة الا وقد خطر بباله انه فعل
فاعل ينبغي له ان يحذره فانه لا يامن منه لمن يريد منه ما اذا لم ياتي به عاقبه عليه عدلا او ظلما ويمكن
ان يقال بان كل ذلك قد يخطر بالبال فلو قدرنا انه خطر بالبال ما ذكرناه من شكر النعمة وخطر بباله انه لا

ثامن

بأمن أن ما يستحقه من الشكر عظيم لا يعرف مقداره فلا يمكنه أداء الواجب إلا بمعرفته أن ذلك يوجب
عليه النظر المؤدي إلى معرفته كذلك والله أعلم   وثانيهما قوله شيوخنا أن المكلف لو لم يخطر
بباله شيء مما ذكرناه أولاً كان لا بد أن يخطر الله تعالى بباله تجويز أنه إن لم ينظر ويعرف صانعه لم يأمن سخطه
وعقوبته وهذا إذا أراد تعالى تكليفه لأنه متى لم يخطر بباله ذلك كان في حكم الساهي فلا يلزمه شيء
فلا بد من ذكر الخاطر لكونه مكلفاً   وقد اختلف شيوخنا في الخاطر وفيما يتضمنه   **أما الخاطر**
فقال الشيخ أبو علي إنه من قبيل الظن والاعتقاد   وقال أبو هاشم إنه من جنس الكلام والوسوسة وكما يتكلم
الواحد نفسه   وقال الشيخ أبو الحسين البصري إن خطور الشيء بالبال هو شيء مغاير عن الكلام والظن والاعتقاد
وهو حصول معنى الشيء في القلب من غير أن يحكم عليه الإنسان بنفي ولا إثبات   قال فإذا خطر بباله معنى الصانع
للعالم فإنه يجوز أن يكون له صانعاً ويغلب ذلك على ظنه لما يرى من آثار الصنعة ويمنع هذا أن يكون
قد أراد منه شيئاً وسخط شيئاً   ويعلم أيضاً أنه إذا علم بصانع العالم وأنه يعاقب على القبيح كان أبعد
منه ثم ينقله عقله من مرتبة إلى مرتبة فلا يحتاج إلى تنبيه بعد خطوره بالبال   وإن كان ممن فطنته بعيدة
لا ينتبه على غامض الأدلة فلا بد من منبه من العقلاء أو أن عالج من نفسه إلى أن يبحث ويسأل   وأما ما يتضمنه
الخاطر فقد بينا ما ذكره أبو الحسين   وقال الشيخ أبو هاشم لا بد أن يتضمن الخاطر أمارة الخوف من ترك النظر
لأن العاقل لا يخاف من غير أمارة ولهذا لا يخاف من سقوط حائط ليس بمائل   وإنما يخاف العاقل من
ترك النظر إذا خاف استحقاق العقاب من صانعه ورجا أن لا يستحق إذا نظر   قال فيجب أن يكون له أمارة
على إثبات الصانع بما في العالم من آثار الصنعة وأمارة على استحقاق العقاب بما يرى أن القبيح يستحق عليه الذم
وهو مضرة وأمارة على زوال الخوف بالنظر بما تقرر في العقل بأن الإنسان مع النظر أقرب إلى الوقوف على
الحقائق   وذكر قاضي القضاة أن الخاطر يتضمن أربعة أشياء وجوب المعرفة والنظر   وثانيها التخويف
من ترك النظر   وثالثها التنبيه على أمارة الخوف   ورابعها التنبيه على ترتيب الأدلة   والشيخ
أبو علي قال لا يحتاج إلى أمارة الخوف لأنه يكفي أن يقال للإنسان لا تأمن إن لم تنظر أن تستحق العقاب وأوجب

ابو علي ان ينبهه على مراتب الادلة فيخطر بباله ان الافعال هي الاولى ان يكون هي الدليل وقال ابو هاشم
لا يجب لان العاقل ينتبه على ذلك ويمكن ان يقال ان جميع ما ذكروه يسمى خاطرًا الا ان الخاطر ما خطر
بالبال وان كان ما قاله ابو الحسين اقرب لان الكلام لا يعقل وقوعه في القلب وان كان يمكن ان يقال يقع
معناه واما ماهية الخاطر فيجوز ان يقال بانه يختلف فقد يلقى في بعض الناس ان يخطر بباله معنى
الصانع ثم يستدرك سائر ما ذكروه بعقله ويمكن في البليد ان لا يكون كذلك فيحتاج الى ما ذكروه وقد
ثبت ان العاقل يعلم ضرورة اذا حصل معه الخوف انه لا ينبغي ان يلتفت لله سوى النظر لانه الذي يلتفت اليه العقلا
عند المخاوف ويذمون من لا ينظر في امر النجاة عند اعتراض الخوف وايضًا فانه اذا لم يجد من نفسه
معرفة الصانع بديهة ولا مشاهدة ولا بالاحساس بحاسة والتقليد ليس بطريق وخبر الناس والرسل ليس
بطريق عرف انه ليس من سبيل حوزه الا النظر والاستدلال. واما الاصل الثاني وهو ان كل ما هذه حاله
فهو واجب فالذي يدل على ذلك ما نعلمه من ان العاقل اذا اخبر بان في الطريق سبعًا ضاريًا او لصًا عاديًا
يخاف من ترك السؤال ان يعطب فان العقلا يوجبون عليه البحث والنظر والتأني والتدبر لان لا يقدم على
الهلكة وكما يوجبون عليه دفع الضرر عن نفسه يوجبون عليه كل فعل لا يتم دفع الضرر المخوف الا به وانما كان كذلك
لانه فعل يؤمل به زوال الخوف فيجب في كل فعل هذه حاله ان يكون كذلك فان قيل وكيف يجب النظر ومن
المعلوم انه سبب ضلال كثير من الناس نحو الفلاسفة والملحدة وغيرهم ولهذا فان تاركي النظر والمتمسكين بالجمل
اسلم واحسن حالًا من اهل الانظار قلنا هذا لا يصح لان الضلال ليس بسبب النظر فانه سبب كل خير
وحصن من كل شر ولهذا يفزع اليه العقلا عند اشتباه المداخل والمخارج فلولا انه في نفسه حسن لما صحت فيه
هذه القضية وانما الجهل حصل على جهة الابتداء لا بسبب النظر وقد اختلف اصحابنا في ذلك قال
ابو علي النظر كله حسن الا ان يكون مفسدة او يقصد به فاعله وجه فساد وحكي عن ابي هاشم ان كله حسن الا ما كان
منه مفسدة فاما اذا قصد به الفساد فالقصد قبيح والنظر حسن في نفسه قال لان النظر استكشاف وطلب

وذلك حسن ويمكن ان يقال كل ما يظن يكون مفسدة او ما يقع من الواجب او القصد به احداث الشبه
للاضلال فانه قبيح وما يقع عن هذا فهو حسن ووجه ذلك ان العقلاء يذمون من يفعل ذلك ومن يعلمون منه
انه يضع الشبه للاضلال لا للنقض واما الموضع الثالث وهو ان النظر اول الواجبات فالذي يدل على
ذلك انه متقدم على العلم من حيث هو سببه والعلم متقدم على ما عداه من الواجبات لان الواجبات اما شرعية
وهي واقفة على نبوة النبي صلى الله عليه وآله واما عقلية وهي كلها مترتبة على المعرفة بالله تعالى وكان معرفة
صفاته وعدله وحكمته ونبوة انبيائه فرع على العلم به تعالى وما تقدم على ما هو متقدم على غيره فهو متقدم على
ذلك الغير فثبت الموضع الثالث وبذلك يثبت الفصل الثالث وثبوته يثبت الموضع الخامس وهو فيما يتناوله
التكليف واما الموضع السادس وهو في ماهية الانسان المكلف فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع
احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في حجة المخالفين
والجواب عنها اما الموضع الاول فمذهبنا ان الانسان هو هذا الشخص المسمى ببني آدم والبشر ثم من زايد
على ذلك وهو الحي العاقل المكلف المطيع العاصي المثاب المعاقب وقال قوم البشر هو الانسان واختلفوا
فقالت الفلاسفة المثبتون للنفس ان الانسان هو النفس والنفس ليست منطبعة في هذا الجسد ولا حالة في جزء
منه ولا موجودة في جهة وهي تستعمل البدن بواسطة قوى هذا البدن قالوا ومعنى الموت انها تفارق هذا
الجسد فلا تشتغل باشتغاله ولا تبقى آلة لها وقال النظام المكلف روح مشابك في هذا البدن وقال
الاسواري بانه روح في القلب لا يدخل تحت الادراك وروي عن معمر انه جزء لا يتجزى وان محله الدماغ وان
هذا الذي في القلب يسخر هذه الجملة وروي عن معمر مثل قول الفلاسفة وقال ابن الراوندي بانه جزء
في القلب والجوارح مسخرة له تقدم باقدامه وتمسك بامساكه وانه يبث في البدن ارواحا كثيرة اليها ترجع
الحس والادراك والتألم وذهب اهل التناسخ الى انه شيء في الجملة وهي له بمنزلة القميص وهذا شان
هذا الجسد وهو قريب من مذهب النظام الا انهم جوزوا انتقال الروح الذي هو الانسان في الهياكل دون النظام
وقال ابو بكر بن الاخشيد انه شيء رقيق مشابك في هذا الكثيف ومتشكل بشكله واذا قطع عضو منه تقلص

عنه ما فيه وان امتنع الفعل منه وقال بعضهم الانسان هو الروح وما هو فيه من الجسد وهو قول بشر
بن المعتمر وهشام بن الحكم ثم اختلفا فقال بشر هما حيان جميعا وقال هشام الجسد موات والروح حي مدرك
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك العقل والشرع اما العقل
فاعلم انا اذا ذكرنا الدلالة على ذلك فانما نريد به الكشف والبيان والا فالانسان يعلم بالضرورة ولا يحتاج
فيه الى نظر واستدلال ولكن نكشف الحال عن ذلك بوجوه ثلثه احدها ان العقلا العالمين بفطرة عقولهم
حسن امر هذا الشخص المسمى بنيه مخصوصة ببعض الافعال ونهيه عن بعضها وذمه على بعضها ومدحه على بعضها
ولهذا تجدهم يمدحونه على مكارم الاخلاق ويامرونه بها ويذمونه على مساوي الاعمال وينهونه عنها ويعجبون الناس
منه ويحذرون منه ويفرقون بين الاجرة وبين الرامي بها وان الرامي بها هو الفاعل دون الاجرة فلولا انهم
يعلمون ضرورة ان الفاعل المتصرف العاقل الممدوح على فعله وفارقه العالم الممدوح على عمله والذي فهمه
هو هذا الشخص المسمى بنيه بني ادم لما توجهوا بهذه الاحكام اليه ولكانوا بالمنزلة ان يستروا ويعيروا المحسن ويذموا
غير المسمى ومعلوم انهم يفرقون بين الامرين فثبت انه المكلف العاقل العالم المدرك وثانيها ان كل
عاقل يعلم احوال نفسه من كونه عاقلا وعالما ومريدا وكارها ومشتهيا ونافرا وظانا وناظرا وشاكا
وجائعا وملتذا ومتالما وسامعا ومبصرا والعلم بالحال ضرورة فرع على العلم بالذات التي هي النفس
المختصة بذلك ضرورة لان الصفة تتبع الموصوف فالعلم بالموصوف اجلى من العلم بالصفة ومعلوم ان الجلي المعلوم
ضرورة ليس الا هذا الشخص المسمى دون ما يذكرونه من الانسان والنفس الروحانية لانها عندهم لا تعلم الا
بادلة دقيقة غامضة تذهب عن كثير ممن يعلم هذه الاحوال فدل على ان هذه الاحوال انما تعلم ضرورة من
الانسان المسمى بنيه بني ادم وثالثها ان الانسان لا يخلو اما ان يكون هو هذا الشخص او سواه ولا يجوز
ان يكون هو سواه لانه لا يعلم ضرورة ولا بدلالة فانه لو كان عليه دليل لما كان الا ما ذكرتموه مما تمس
به النفس من عجزهم عما عداها من صحة الفعل منها دون غيرها او احكامه منها دون غيرها وما اشبه ذلك

وما من شيء

وما من شيء من ذلك الا ويمكن ان يضاف الى هذا الجسد بل يعلم ضرورة انه مضاف اليه وقد ثبت ان ما
لا يعلم ضرورة ولا بد لا له فانه لا يجوز اثباته واما دلالة السمع فالمعلوم من دين النبي صلى الله عليه
والضرورة ان الانسان هو هذا الشخص المبني بنية بني ادم وانه المكلف العاقل المطيع العاصي المثاب المعاقب
وانه الذي يتوجه اليه الامر والنهي والمدح والذم والقران ناطق بذلك قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة
عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين وقال تعالى قتل الانسان
ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره كلا لما يقض ما امره
وقال تعالى ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حما مسنون والايات في ذلك كثيرة والثاني ان ذلك طاعن
على الكتاب والسنة المعلومة الظاهرة المتواترة فثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث
وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالف بان قال ان هذا البدن الظاهر
مركب من اجزاء كل واحد منها ليس بحي ولا عاقل ولا عالم ولا قادر فاذا اجتمعت لم يجز ان يصير
حيا عاقلا ولا عالما قادرا لان ما ليس بحي ولا عاقل اذا انضم الى ما ليس بحي ولا عاقل فلا يجوز ان يكون الجميع
حيا عاقلا ولا عالما قادرا كما ان ما ليس باسود اذا انضم الى ما ليس باسود لم يجز ان يصير اسود والجواب
عن ذلك ان هذه الشبهة ترد على من قال بان الانسان شيء مباين في البدن ومشكل الشكلة ثم يقال لهم
ان ما ذكرتم من انه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحي الى ما ليس بحي فيصير جماعة الاجتماع ليست بقضية مطلقة
في جميع المواضع فانه يجوز ان ينضم ما ليس بمؤتلف الى ما ليس بمؤتلف فيصير الجميع مؤتلفا ويعلم بالضرورة انه
يجوز ان ينضم ما ليس بعشرة الى ما ليس بعشرة فيصير الجميع عشرة ويعلم ضرورة ان اليد آلة في البطش والبسط
وكل واحد منها ليس بآلة في ذلك ولا يتم ذلك فيه وكذلك العين آلة في البصر والاذن آلة في السمع وكل
جزء من ذلك ليس بآلة في الادراك فلم يمتنع ان يجتمع ما ليس بقادر ولا عاقل فيكون قادرا عاقلا فان

ما ذكروه ليس الا انهم يقولون لا تثبت للجملة شيء لا تثبت للآحاد ولا تثبت للآحاد امور لا تثبت للجملة
وهذا لا يصح اطلاقه وهذا الخلاف الاسود لان السواد به راجعة الى كل جزء فلا يجوز ان يثبت للجملة
منها ما لا يثبت للآحاد فان قيل فانكم قد ذكرتم في كلامكم ما يدل على ان القلب هو المتعلق بالمطلوبات
والمعقولات والمرادات والمكروهات وهذه اشارة الى انه هو العاقل المكلف المريد الكاره
وهذا شبيه مذهب القوم قلنا انا انما ذكرنا ان الانسان يجد العلم والعقل والارادة والكراهة
والشهوة والنفار من جهة قلبه وناحية صدره ولا يجد ذلك من سائر اعضاء جسده كما يجد الابصار من
جهة البصر والسمع من جهة الاذن والشم من ناحية الانف والطعم للاشياء من ناحية الفم دون سائر الاعضاء
وكما نعلم ضرورة ان هذه الحواس تختص بهذه الادراكات نعلم ضرورة ان القلب يختص بتلك الامور الباطنة
من العلم والشهوة والنفرة وكما نعلم ضرورة انه لا يصح هذه الآلات من العين والاذن وغيرهما ولا تكون
سليمة صالحة لما تختص بها الا باتصالها بالجملة التي هذه الحواس لها آلة وهي الجملة التي في اجزائها الحياة
المؤتلفة المبنية بنية مخصوصة متصلة متخللة تتردد فيها النفس الجاري وهو الروح على كمال الشرائط
في الحي كذلك لا يصح القلب ويكون سليما صالحا لما يختص به من العلم والارادة والكراهة وغيرهما الا لكونه
آلة لذي القلب وهو الجملة الحية المبنية بنية مخصوصة بحيث يتصل العروق بعضها ببعض الى ناحية القلب فيصير
من جملة الحي وآلة للجملة وقد علمنا ضرورة ان الافعال تقع بالآلات كالقبض والبسط باليد والمشي بالرجل
والطيران بالجناح وغير ذلك وتضاف ذلك في صفة الفعل الى ذي الآلة وهي الجملة من غير تخصيص في الاضافة
لبعضها دون بعض وهذا الخلاف ما ذكره المخالف فانه لا يجعل للجملة تاثيرا في الفعل ولا يضاف اليها
ولا في شيء من هذه الاحوال بل يقول بان هذه الاحوال التي هي الارادة والكراهة والعقل والشهوة والنفرة
تختص ما قال انه الانسان وهو الجزء الروحاني او القوى التي يذكرونها او الجزء الذي في القلب ولا يشترط
هذه الاتصالات في الفعل وثبوت هذه الاحكام ولا هذه البنية المخصوصة فافترقا وبذلك
يثبت الموضع الثالث وبثبوته يثبت الموضع السادس وبذلك يتم الكلام في التكليف

واما الباب

وأما الباب الثالث وهو أنه تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله

فالكلام منه يقع في موضعين أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا
إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف أما الموضع الأول فمذهبنا أنه تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا
يثيبه إلا بعمله وذهبت المجبرة إلى أنه تعالى يجوز أن يخلق حيواناً في نار جهنم يعذبه أبداً من غير استحقاق وقالوا
بناء على استحسان ذلك إنه يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وإن لم يكلفوا ولم يعصوا وأما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف فالذي يدل على ذلك أن المجازاة بالثواب والعقاب
لمن لا يستحق ذلك يكون قبيحاً والله تعالى لا يفعل القبيح وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه
أن المجازاة بالثواب لمن لا يستحقه يكون تعظيماً لمن لا يستحق التعظيم لما بينا أنه لا بد في الثواب من التعظيم وسنبين
من بعد إيضاح ذلك إن شاء الله تعالى وقد بينا أن تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح وكذلك فالمجازاة بالعقاب لمن
لا يستحقه يكون ظلماً لأنه ضرر لا نفع فيه للمعذب ولا دفع ضرر ولا استحقاق على قول المخالف ولا هو مفعول
للظن للوجهين المتقدمين ولا هو في الحكم كأنه من جهة المعذب لأنه لا يلجئه إلى شيء من ذلك ولا يستطيع ذلك
ولا في الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى لأن كلاهما أنه فعله عز وجل وهذا معنى الظلم والظلم قبيح ضرورة
ولهذا يستحق الذم عليه والذم لا يستحق على فعل إلا وهو قبيح وأما الأصل الثاني وهو أن الله تعالى لا
يفعل القبيح فقد تقدم بيانه والسمع قد أكد ذلك قال الله تعالى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس
للإنسان إلا ما سعى وقال تعالى هل تجزون إلا ما كنتم تعملون وغير ذلك **واحتج المخالف**
بما روي أن خديجة سألت النبي صلى الله عليه وآله عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال
عليه السلام في النار **وهذا** الخبر لم يخرج من أخبار الآحاد ويخالف بظاهره دليل العقل
والكتاب فلا يصح الاحتجاج به ولو صح حمل على أنهم كانوا بالغين إلا أنها سمتهم أطفالاً لقرب عهدهم بالبلوغ
كما قال الشاعر

وأشرع في الفواحش كل طفل يجر المخزيات ولا يبالي ويعارضه بما رواه أنس بن مالك

عن النبي صلى الله عليه وآله أنه سئل عن أولاد المشركين فقال هم خدم أهل الجنة واحتجوا
بأنهم يدفنون في مقابر الكفار ويسبون ويستخدمون ولا يصلى عليهم وهذه عقوبة لهم
والجواب عن ذلك أن هذه تكاليف للمؤمنين يثيبهم الله تعالى على احتمالها وما كان فيه
مضرة على الأطفال فهو امتحان جار مجرى الأمراض والموت فلا يصح ما ذكروه من ذلك والله الهادي وبذلك
تم الكلام في التكاليف وما يتصل بها والحمد لله ومنه. تم الجزء الأول وأما الجزء

الثاني وهو الكلام في المصالح

اعلم أن الناس اختلفوا في المصالح وفي وجوبها على الله تعالى وفي كثير من أحكامها وأحكام المكلف
معها وفي تعيينها على وجه يتميز ما هو مصلحة عما هو مفسدة فينبغي أن نتكلم في جميع ذلك على التفصيل
واعلم أن المصالح على ضربين مصالح الدنيا ومصالح الدين ونحن نتكلم في كل واحد من هذين القسمين على
سبيل التفصيل فإن تمام الكلام فيهما تمام الكلام في المصالح على الإطلاق والله الهادي

القسم الأول من المصالح

وهو المصالح الدنياوية والكلام منها يقع في أربعة مواضع أحدها في حقيقة المصالح الدنياوية
وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه
المخالف ورابعها في شبه المخالفين والجواب عنها. أما الموضع الأول وهو في حقيقة المصالح الدنياوية
فهي المنافع التي لا مضرة فيها ولا وجه من وجوه القبح وهي مفعولة في دار التكليف عارية عن الدعاء والصرف فيما
يتناوله التكليف ومثال ذلك أن يعلم الله تعالى أنه إن رزق زيدا مالا لا ينتفع به زيد ولم يستضر هو
ولا غيره بذلك في دين ولا دنيا وليس هو داع له إلى فعل واجب ولا صارف عن فعل قبيح فيكون مصلحة دنيوية فهذه
هي المصالح الدنياوية عند أهل الاصطلاح وإن كان أهل اللغة يستعملون المصلحة في كل منفعة صحيحة أو حسنة
ولا يعتبرون ما ذكرناه من الشرائط. وأما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فاعلم أن الناس
اختلفوا في وجوب ذلك فذهب الشيخ أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من شيوخنا إلى أن الأصلح من ذلك غير واجب

وفيه وتوسط بين المبتدا او الخبر قبل العوامل وتوسطها صحيحة مرجوح
اما قبلها مثل زيد علو القائم وبعدها في كان ولكون لها واخواتها مرجوح
وطيبه واحد ايها مثل كان زيد علو القائم ان زيدا علو القائم ظننت زيدا علو القائم
دوله صحيحة مرجوح ولم يعلل صحته لان فيه الخلاف على حرف او اسم بمعنى الحال
من حروف لا محل له من الاعراب وعندي عمرو انه اسم مبتدا اما قوله صحيحة وعلو
خبره جملة خبر عن المبتدا الاول مثل زيد علو القائم والشرط في المبتدا
ان يكون معرفة او افعل لا اسم الالف واللام او فعل مضارع وتبنى
عامل للعمل في البعث والخبر لانه اذا توسط بين المبتدا وما
بعده في ما ذكر لبعض خبر توقعه بعدم قبل الكلم عن تلك تسميته
البيان نعم الجملة ان كان ما لكون اسم قصة مثل ايها الاخي الابصار
ملوبا متصلا مثل علو العدل وصحيحا ايضا الاجر الابصار واما مثل بابا
مبتدا وبارز اسمه مثل لمن كان له قلب كان علو الطهر مستتر في كان
وبارزا مثل ايه زيدا وابن وله وحده منصوبا صحيح فيه وطل السامع
ادخل عليه العوامل التي تنصب لان زيدا على الارض لو كنا نلفي الاحاد
والطبا قول الامام ان اذا حققت حال بعض علم انه سيكون علم بعض
خبر محذوف ولسه والعائد المعول يجوز حذفه اذا كان منصوبا واما مجرورا فيحذف
بالتدريج في مثل قوله تعالى ويسعد بما تسعون منه الصارح منه علو العائد حذف الجر ولله
بقي مستتر نحو خذف الطهر فحذف الجر وبالتدريج واما المرفوع فيحذف اذا طال الكلام
ولهذا اذا اخبرت بالذي البالغ بالذي معنى عن اي عن الذي فانه يكون مبتدا ضمير عنه الاخبار
بالتابع عن وله جعله موضع الجزء الذي عن البالغ المجرى لانه مخبر به لاعتماد انه
موخر خبر قوله فان تعذر امر منها لعدم الوصول والضمير العائد اليه وحذف المخبر عنه قوله
امتنع في حصر البيان الان له صدر الكلام الابع تا خبره خبر قوله والموصوف نعم دون صفته
ولذلك الصفة دون الموصوف واما ما يجتمع نحو لدينا الرجل الذي هو الله زيد في العالم
العامل فانه صاحب بعد جزء اذا ذلك المضاف فهو وصف الجر والاسم والصفة اذ اولى
والحال انكره والضمير المسمى لعبرها على جهة بعد حرف علامة الكوفي ابن بابور الذي هو
على الكبير فبعد جعل الضمير صفة لزيد ولا ابتع فعلة صفة ولد والمصدر العامل مثل
[illegible]

بمعنى الثاني تابع وحاصله كل التوابع غير صفة ترجع النعت لو صح تنزيله حرح
المعطوف بحرف مثل قام زيد وعمرو ومثال التأكيد جاء زيد نفسه الثاني هو الأول
وكل ما صح عطفه بيان صح بدله ومثال البدل أكل العربي بن السلطان اللحم
فاعل مضاف الجامع فيه ألف ولام ولا يصح أن يصل الحد لمن فيه ألف ولام
لا يبدل إذا كان بدلا فقدر العامل إذا صحب المناس فيه ألف ولام فهو بدل وكذلك
المنادى إذا قلت يا زيد زيدا لو ثبت الأول كان عطف بيان وإن نصبه فهو بدل
قوله النعت فيما نصه معنى الأصل الحدود والأفعال أو جمع تجمع كله حال أن في ملفظ
زيد ونعته عليه وحمل أنه صبي إذا وصف عليه وعلا مكرر موقعه
قوله تبعه جزء على من هي له مثل زيد عمرو ضاربه هو زيد عندنا وعمرو عندنا
هو عن الأول ذا الضمير البارز لرفع اللبس وهو خبر الأول وأما مثل هند زيد
ضاربته هي فيه خلاف أعني الضمير البارز لا يجب عنده لعدم اللبس ولذلك
زيد هند ضاربها قوله وإذا اجتمع ضميران وليس أحدهما مرفوعا اختير من
مثل ضربته الأول فاعلم صحيح قوله فإن أحدهما أعرف فقدمته مثل الحال
أعرف نقوله أعرف وإن كان ساويا بين إما غائبين أو مخاطبين وإرادة مثال
أعطيتكه الكاف أعرف لأنه ضمير المخاطب والهاء ضمير الغائب فالخيار في وصل
الثاني وفصله ولكم ضربكه الضمير المتكلم والكاف لأن المتكلم أعرف
فقدم والخيار في الثاني وإن تقدم الأعرف فالفصل وكذلك إذا استويا في الرتبة
مثل أعطيته إياك الأكثر غير الأعرف وجب الفصل وسيأتي من أعطيته إياه
فالفصل أيضا قوله والخيار في خبرها كان الفصل فيه خلاف
مثل ... كنته والخيار كنت إياه وجاء لولا متصل
ومنفصل مثل لولا أنت وهو الأكثر ومتصل لولاك وعند الأخفش أنه منفصل
مجاز لولا أنت وعند سيبويه أنه مجرور بلولا وعند الأخفش مرفوع كان
ولعل محمولة على لعل وقيل العمل المنصوب بعد عسى وهو الخبر على
من كان الأسد لعل نون الوقاية لأنه في الماضي ما المتكلم مثل أكرمني لأن
المتكلم الذي تعد لها المكسور والماضي مبني على الفتح والنون بعد
في المضارع نون الإعراب مثل تضربين الفعل
[illegible]

124

عليه تعالى وهذا هو الصحيح وذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى انه يجب من جهة الدواعي اذا كان ما زاد على
ذلك القدر مفسدة الى ما لا نهاية فان لم يكن مفسدة لم يجب من جهة الدواعي لان ذلك كالصارف فقد يعطيه
وقد لا يعطيه عز وجل وذهب اصحاب الاصلح الى وجوبه على الله تعالى وهم الشيخ ابو القسم الكعبي وسائر اصحابه من
البغداديين ولقد طال الكلام بين الشيوخ في الاصلح وكثرت الالزامات من البصريين لاصحاب الاصلح
والتزموا اكثر منها واجمعوا ان كل نفع خالص ولا وجه فيه فواجب عليه تعالى واوجبوا لذلك عليه ابتداء
الخلق وابتداء التكليف لانه اصلح واختلفوا فمنهم من سوى بين الفاعلين في وجوب الاصلح عليه عند حصول هذا
الوجه وقال بان العباد يجب عليهم الاصلح فالزموا وجوب التفضل في الشاهد وقالوا ان الذم على تركه مستحق
وان بعض عن الذم على ترك الواجب وقال بعضهم لا يجب في الشاهد بل في الباري تعالى لان العطيه لا تضره
والمنع لا ينفعه بخلاف الشاهد فان المنع ربما كان اصلح له ثم منهم من اوجب النوافل لانها اصلح ومنهم من قال
هاهنا صلاح اخر في انه لا يجب النافلة ومنهم من قال فعلها وتركها مستوي في الصلاح فيخير وزعموا في العقاب
انه اصلح من العفو فلهذا قالوا لو يجب العقاب ولم يوجبوا الثواب لانه اصلح وان خير المكلف ان لا يجب ولما
الزموا قبح تكليف من المعلوم انه يعصي قالوا يجب تكليفه لانه اصلح لمن نعلم انه لا يعصي اذ لو تصور انه لا يموت الا
من اهل الجنة اغراه ذلك بالمعاصي ولا بد ان يكون في المكلفين من يدخل النار لانه اصلح وذكر الشيخ ابو علي ان
مذهبهم في الاصلح غلط وانه يؤدي الى الخطا الذي يبلغ بهم الكفر وذكر قاضي القضاة انه لم يرد بذلك
تكفيرهم لان الكفر لا يثبت بالالزام الا اذا التزم المخالف عين ما هو كفر فاما اذا طلب الخلاص من
ذلك فلا كفر وما من مذهب خطا وان صغر الا ويلزم عليه الكفر ولا يكفر صاحبه حتى يلتزم الكفر وسيبين
الكلام في الكفر ان شا الله تعالى ويمكن ان يخرج هذا الخلاف الظاهر الجلي الطويل العريض على انه خلاف
في عبارة واذا امكن ذلك فالوفاق في المعنى احسن وان كان فيه تجهيل للشيوخ العدل والتوحيد حيث
دارت بينهم في الجدال واظهار الخلاف فيما يرجع الخلاف فيه الى العبارة وسيتبين الاصوب من ذلك ان
شا الله تعالى واما الموضع الثالث وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف

فالذي يدل على ذلك وجوه ذكرها شيوخنا منها ان القول بوجوبه يؤدي الى المحال وذلك لا يجوز وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه لو وجب عليه اعطاء ذلك المال للحال اما ان يجب عليه ما
شاركه في وجه الوجوب اولا والثاني محال لان ذلك يؤدي الى ان ينقض العقل بالوجه الذي لاجله يجب ثم لا يجب
وذلك يعود على وجوبه لاجل ذلك الوجه بالنقض والابطال وان وجب عليه تعالى ما شاركه في وجه الوجوب للحال
اذ لا شاركه في ذلك ما لا يتناهى بان يكون في ذلك منفعة ولا مضرة فيه على احد ولا وجه من وجوه القبح اما ان يفعله
تعالى وهذا محال لان الجامع ما لا يتناهى محال واما ان لا يفعله تعالى وهذا محال لان الاخلال بالواجب منه محال لانه قبيح
والله تعالى لا يصدر منه القبيح فثبت الاصل الاول وهو انه يؤدي الى المحال واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي
يدل عليه ان في صحته صحة المحال وفي وجوبه وجوب المحال وذلك نعلم خلافه ضرورة ومنها ان يورد هذه
الدلالة على وجه آخر وبيانه ان القول بالاصلح يعود على اصل وجوبه بالنقض والابطال لانه لو وجب الاصلح لوجب
ان يوجد تعالى لنا من الشهوات اضعاف ما اوجده اما الى مشتهيات كثيرة واما الى مدرك واحد لنلتذ به بذلك
لذاتنا فانها انما تلتذ بالشهوات وما من حد يبلغ اليه من الشهوات الا وما زاد عليه انفع لنا واصلح
الى ما لا يتناهى ووجود ما لا يتناهى محال فحصاصه بوجه الوجوب محال فان وجود المستحيلات محال فقد ادى
القول بالاصلح الى ان لا يجب الاصلح وكل قول يثبت امر لذات يعود على اصل ثبوتها بالنقض والابطال فانه يجب
ان يكون باطلا لانه اذا صح بطل واذا لم يصح بطل لانه لا واسطة بين الصحيح والباطل ومنها انه
لو وجب الاصلح لكونه انفع مع تعريه عن وجوه القبح لوجب علينا الانتفاع بالمباحات لانها انفع لنا واصلح
وذلك محال لانه يخرج المباح عن كونه مباحا ويقضي بانه لا مباح في افعالنا وذلك محال فان المباح احد اقسام
الافعال التي يفعلها العباد وايضا فهذا يوجب علينا طلب المنافع ومعلوم انه لا يجب من طلب المنافع
الا ما كان فيه دفع ضرر فلم يصح ما قالوه ومنها انه لو وجب الاصلح على الله تعالى للعباد لوجب علينا
ان ننعم على المحتاج وان نتفضل على الفقير وان نبذل نفائس الاموال في الهبات والعطايا والصدقات لان ذلك
انفع له ولا مضرة علينا فيه وليس فيه وجه من وجوه القبح وذلك يخرج التفضل عن كونه تفضلا وليس لهم ان

يقولوا انه مضرة على فاعله أو مشقة فلا يجب لان من حق الواجب ان يكون فيه مشقة ولان ما يناله من
الثواب أصلح وأعظم ولانه لو خرج عن كونه واجبا لاجل ما فيه من المشقة لوجب ان لا يجب شيء الا على الله تعالى
ومعلوم خلاف ذلك ومنها انه لو وجب الاصلح لوجب علينا النوافل لانها اصلح لما فيها من عظيم الثواب
ومعلوم انها لا تجب فان الامة قد اجمعت قبل خلاف المخالف ان ها هنا نوافل غير واجبة وان كان يستحق عليها
عظيم الثواب ومنها قول شيوخنا لو كان الاصلح واجبا لما قدر تعالى على ان يتفضل علينا لانه ما من
تفضل علينا الا وهو اصلح فيخرج بصفة الوجوب ويكون واجبا عليه تعالى فلا يكون قادرا على التفضل اصلا عند اصحاب
الاصلح الا ان ينقلوا عن هذا المذهب والوجوه التي ذكرها شيوخنا عليهم كثيرة جدا وليس فيها وجه الا
وقد اعترضه القوم وعارضوا ذلك الاعتراض على ما نبينه في الموضع الرابع واقوى ما احتجوا به في نفي الوجوب
ان يقال لو وجب عليه تعالى شيء من افعاله لكان له وجه وجوب في العقل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على
اصلين اما الاصل الاول وهو انه لو وجب عليه شيء من افعاله تعالى لكان له وجه وجوب في العقل فالذي يدل عليه ان
الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه مثل ما بيناه ان القبيح لا يقبح الا لوقوعه على وجه واما الاصل الثاني وهو
انه لا يجوز ان يكون له وجه وجوب في العقل فالذي يدل على ذلك انه لو كان له وجه وجوب في العقل لم يخل ان
يجب لوجه يتفرع على التكليف اولا ومحال ان يجب لوجه لا يتفرع على التكليف لكونه منفعة او صلاحا او
اصلح او ما اشبه ذلك لانه كان يلزم وجوب كل منفعة او كل صلاح او مصلحة لان وجه الوجوب مع الوجوب كالعلة
مع المعلول وكما لا يجوز ثبوت العلة من دون معلولها كذلك لا يجوز وجود وجه الوجوب من دون الوجوب فكان
يلزم ان يجب عليه تعالى التكليف واكمال العقل وخلق الشهوة لجميع الاحيا لان ذلك اصول النعم ورأس المنافع
التي لولاها لما صح الانتفاع واكثر المصالح والصلاح ولو وجب عليه تعالى ذلك لكان التكليف شاملا لجميع
الاحيا لانه لا يخل بالواجب عليه تعالى فان الاخلال بالواجب جار مجرى فعل القبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح ولا يجوز
ان يخل بالواجب عليه تعالى وفي علمنا بوجود الاحيا غير مكلفين من الصبيان والمجانين وسواهم دلالة على انه لا يجب
عليه تعالى شيء من ذلك وايضا فلو وجب عليه ما هذه حاله لوجب ذلك على كل فاعل وذلك يقتضي وجوبه

على العباد في الشاهد فيجب في الشاهد كل منفعة ومصلحة وان لا يكون كونها مفسدة أو مشقة مؤثراً في وجه
وجه الوجوب لجريه مجرى ما بيّنا ان وجه الوجوب كالعلة ومعلوم خلافه ومثل ذلك يبطل جميع ما ادعى كونه وجهاً
للوجوب مما لا يكون متفرعاً على التكليف ومحال ان يجب عليه تعالى فعل لوجه يتفرع على التكليف لانه لا يخلو ان
يجب لانه لا يتم التكليف الا به او لا يحسن الا به وايهما كان فان الفعل لا يجوز ان يجب لاجله لان التكليف تفضل
من الله تعالى على عباده غير واجب عليه عز وجل لا ابتداء به والا لزم ان يكلف جميع الحيوانات وذلك محال على
ما تقدم فاذا ان التكليف تفضل منه تعالى وانعام وكل ما لا يتم التفضل الا به او ما لا يحسن التفضل الا به لا يكون
واجباً فعله لوجوه احدها انه لو كان يلزم ان يجب علينا ما لا يتم التفضل الا به أو ما لا يحسن التفضل الا به
لان وجه الوجوب مع الوجوب يجري مجرى العلة مع المعلول كما تقدم وذلك محال الوجه الثاني انه لو
وجب ما لا يتم التفضل الا به او ما لا يحسن الا به لكان التفضل واجباً في نفسه لان ما لا يتم الشيء الا به لا يكون على خلاف
ذلك الشيء في نفسه الا ترى انه يجب تبعاً لوجوب ما لا يتم الا به ويسقط وجوبه تبعاً لانتفاء وجوب ما لا يتم
الا به يبين ذلك ويوضحه انه لما وجب علينا رد الوديعة وقضاء الدين وجب علينا ما لا يتم الا به من دخول الدار
واخراج ما به يقع قضاء الدين ورد الوديعة ولما لم يجب علينا ان ينفع الغير تفضلاً لم يجب علينا ما لا يتم التفضل
الا به وكذلك اذا لم يجب علينا الاكل والشرب وسائر المباحات لم يجب علينا ما لا يتم ذلك المباح الا به
ونجد كل عاقل حكم ما لا يتم الشيء الا به تبعاً لذلك الشيء في نفسه في الوجوب والندب والاباحة والقبح
وقد ثبت ان التكليف تفضل من الله تعالى وانعام غير واجب في حال من الاحوال فيجب فيما لا يتم التكليف الا به ان
يكون تفضلاً وانعاماً وغير واجب في حال من الاحوال وبهذا يسقط قول من يحكم بواجبات على ذي
العزة والجلال نحو التمكين واللطف والبيان وغير ذلك مما يحكم بوجوبه على الرحمن وهذا الوجه وان كان
رداً على اصحاب الاصلح من مشائخنا البغداديين فانه رد على كثير من مشائخنا البصريين وانما يكون مبطلاً لقول
من يقول بانه يجب عليه الصلاح في الدين او الدنيا على معنى انه مختص بمعنى الواجب الحقيقي الذي للاخلال به مدخل في
استحقاق الذم على بعض الوجوه فاما اذا قالوا يجب ذلك من جهة الجود والكرم على معنى ان دواعيه متوفرة

الى اعاده

الى الحكمة ولا صارف يصرف عن ذلك فيجب وقوعه منه تعالى فانه لا يكون ردّا ولا نافيا لذلك لانه انما
يقتضي ان يكون في افعاله تعالى معنى الوجوب الحقيقي فقط   فان قيل ان ما ذكرتموه الان يقضي بانه يجوز
ان يكلف العباد ولا يمكنهم لانه لا يجب عليه التمكين للمكلفين وان يجوز ان لا يبين للمخاطبين وان لا يلطف للمتعبدين
وان لا يقبل توبة التائبين وان لا يثيب المطيعين وان لا يعوض المولمين وكل ذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
قلنا ان ما ذكره المخالف لا يصح لانه متى قضى بانه تعالى قد يفعل التكليف ومكن به من البلوغ الى المحل الشريف
فقد قضى بان دواعيه متوفرة الى البيان للمخاطبين والتمكين للمكلفين والى الثواب للمطيعين والى قبول توبة التائبين
والى اللطف للمتعبدين وانه لا صارف يصرفه عن ان يفعل ذلك لاحد من المكلفين وهو قادر على ذلك وغير
ممنوع منه ويستحيل ان من هذه حاله لا بد ان يفعل ما دعاه الداعي اليه فلا يصح القول بانه تعالى يكلف ولا
يفعل ذلك لانه بمنزلة قول القائل بان دواعيه متوفرة الى الفعل خالصة عن الصوارف وهو قادر غير ممنوع
ولا يفعل وهذا محال   وليس يجب في كل من توفرت دواعيه الى الفعل ان يكون ذلك الفعل واجبا عليه
على معنى انه يستحق الذم بالاخلال به على ما ناتي بيانه ان شاء الله تعالى   فان قيل قد ثبت انه تعالى لو اخل
بذلك مع التكليف لاستحق الذم على ذلك الاخلال ولكان ذلك الترك قبيحا وقد ثبت ان كل فعل يكون
تركه قبيحا ويستحق على تركه الذم فانه واجب   ولا شك انه تعالى لو لم يمكن المكلفين ولا يعوض المولمين ولا
يفعل شيئا مما ذكرناه لكان تركه لذلك قبيحا ولا يستحق الذم على ذلك فثبت انه واجب   قلنا
ما تعنون بقولكم انه تعالى يستحق الذم على ذلك   فان اردتم بذلك انه يستحق الذم على مجرد ترك هذه الامور
وهو الاخلال بها لا على فعل من الافعال فغير مسلم لان هذا بناء منكم على انها واجبة فدلوا على وجوبها ليصح
القول بانه يستحق الذم على تركها ولا تجدون الى ذلك سبيلا   وقد بينا الدلالة على انها غير واجبة ولا مختصة
بوجه الوجوب فلم يصح ما تقولونه   ثم يقال لهم انه تعالى قد لا يبين الخطاب لغير المكلفين ولا يمكنهم من الاقدار
والالات ولا يلطف لبعض المكلفين ولا يثيب الصبيان والمجانين ولا يستحق بذلك الذم من احد من العقلاء فلو كانت
واجبة لاستحق الذم بتركها على الاطلاق ومعلوم خلاف ذلك   وان اردتم بذلك انه يستحق الذم على فعله للتكليف

بما لا يمكن وبما لا يقوم معه بالملطف إلى ما كلف وإن نفى التكليف من غير ثواب ومن غير قبول التوبة فيلـ
ـزمهم وليس يجب إذا قبح الفعل من القادر أن يترك فعلا آخر أن يكون ذلك الفعل الآخر واجبا ألا ترى أن العبث قبيح لتركه الغرض
الذي يفعل ذلك الفعل لأجله ولا بد أن يخلو من وجوب ذلك الغرض وكذلك فإن الواحد منا يقبح منه أن يكلف عبده الزنجي العمل
بمقتضى ما يخاطبه به بالعربية التي لا يفهمها متى لم يفسرها له بالزنجية وإن كان لا يجب عليه ذلك البيان له بل لو أخل
بذلك البيان لا يستحق الذم على الإخلال وإنما يستحق الذم على تكليفه للعمل بما لا يفهمه فالإخلال باللطف والتمكين
وغير ذلك مما ذكروه مع التكليف إنما يكشف عن كون التكليف قبيحا وليس يجب إذا كشف الإخلال بفعل عن قبح فعل آخر
أن يكون الفعل الذي أخل به واجبا كما ذكرناه في مخاطبة الزنجي بالعربية فإن الإخلال بالبيان وإن كشف عن كون
الخطاب قبيحا وعن كون التكليف بالعمل بمقتضاه قبيحا فإنه لا يجب أن يكون البيان واجبا ولهذا الواحد منا
المخبر بأن زيدا يدخل الدار فإن زيدا لو ترك الدخول لكشف عن كون الخبر كذبا ولا يكون دخول زيد الدار واجبا
عليه كذلك الألم من غير عوض يكون قبيحا ولا بد أن يدل على وجوب العوض والذم المستحق عنه مثلا بترك العوض ليس يذم
على الترك وإنما هو ذم على الألم الذي علم أنه ظلم وهكذا الترك للثواب يمكن أن يقال بأنه إنما يستحق الذم
عنه على التكليف الذي هو عبث أو ظلم إذا كان إلزاما للمشاق لغير منفعة ولا دفع مضرة وهكذا في سائرها
والله الهادي
فلا يصح فيما ذكروه معنى الواجب ولا حقيقته وقد بينا ذلك مفصلا في كتاب الشهاب
اللهم إلا أن يريد وإذ كونها واجبة التوسع والمجاز والتشبيه لها بالواجب من الأفعال حيث شاركتها
في أنه يستحق الذم على الترك لها وإن لم يستحق على مجرد الإخلال بها بخلاف الأفعال الواجبة فإنه إنما يستحق الذم على
مجرد الإخلال بها ألا ترى أن العقلاء يعلمون حسن الذم لو لم يرد الوديعة ولا الشكر لا يأبى بأنه أخل بذلك
الفعل ويوجهونه على نفس الإخلال فلولا أن الواجب منفصل عن غيره بذلك لما صح فيه هذه القضية وقد بينا أنه
يمكن أن لا يفعل الله تعالى الثواب من غير قبح يفعله بأن لا يكلف العباد وقد بينا أن هذه الأمور لو وجبت
لتفرعها على التكليف لأدى ذلك إلى وجوب التكليف وأن ذلك محال وإذا ثبت ذلك وجب تعظيم الله
تعالى أن يطلق أنه يجب عليه حقوق للعباد وهو المنعم والمتفضل عليهم بالهداية والإرشاد بل الأمر على العكس

ك. ذا رع

من ذلك فان حقه تعالى واجب على العباد ولازم لهم الخضوع له والانقياد لعامر نعمته وجليل منته
وصح انه لا يخل لطائف ذلك الا من تثبت حكمته وانما يجوز ممن لم تثبت حكمته على ضرب من التقييد
نحو القول بان ذلك واجب في حكمته او في جوده وكرمه وعظيم منته فان حكمته تعالى قد وصفت بانه لا يظلم احدا
من العباد وانه لا يجوز عليه البدا في افعاله بل تجري على حسب الصلاح والسداد فان ذلك لتثبيت ولانه
ان يتم لهم بفضله تعالى بالتكليف بالبيان والتمكين واللطف للمتعبدين وغير ذلك مما ذكر عن مشائخنا المتكلمين
ما دام على غرض الانعام والتكليف فاذا اراد تعالى رفع التكليف عن العبد كان له تعالى ان يرفعه عنه
لكونه تفضلا وللمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل وجاز ان يرفع ذلك التكليف تارة بترك التمكين للمكلفين
وحينا بترك البيان للذين كانوا مخاطبين فيفهم بذلك انه لا تكليف عليهم من رب العالمين فلو كان التمكين
والبيان وما اشبه ذلك من تلك الاقسام واجبا ما حسن تركها والاخلال بها بل يرتفع بها التفضلات لان الواجب
لا يحسن تركه ليرتفع به التفضل ولا غيره فكيف يقال مع ذلك بانها واجبة عليه تعالى مع ان تعالى يخرج الواجب واحكامه
عنها وذلك يؤدي الى رفع التفرقة بين الافعال الواجبة وغير الواجبة وذلك محال فعلى هذه الطريقة يجري
القول في هذا الموضع والله الهادي واما الموضع الرابع وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها
فاحتج البغداديون لوجوب الاصلح بان دواعيه تعالى قد توفرت الى ذلك لعلمه بكون ذلك حسنا واحسانا
وسعة للغير حالته ولا صارف يصرفه عن ذلك من قبح ولا مضرة وهو قادر على الجاري ذلك وغير ممنوع منه
وكل ما هذه حاله فانه يجب فعله بدليل ان العقلاء يذمونه على ترك ذلك ويصفونه بالاخلال وتصفونه
بالبخل والشح فلولا انه واجب لما صح فيه هذه القضية الا ترى ان من ملك نهرا عظيما ومنع العطشان
من شرب ما يزيل عطشه فانه يذم على ذلك وكذا يذم اذا امتنع من الاستظلال بظل حائطه او من النظر
في مرآة منصوبة على حائطه لما كان ذلك صلاحا للغير وغير قبيح في نفسه ولا مضرة عليه في الانتفاع به
واجابهم البصريون بان قالوا ان توفر الدواعي الخالصة لا يكون وجها في وجوب الفعل ولهذا
لكفيه في الاعتذار في الاخلال بها ان يقول لم افعله لانه غير واجب قالوا وقد يتوفر الدواعي الى

القبيح وخلص عن الصوارف بان لا يعلم قبحه ولا يجب عليه فعله واما قولهم ان العقلا يذمونه ويصفونه بالبخل فغير مسلم لان ذلك انما يصح في الواجب فليدلوا اولا على وجوبه ليصح القول بانه يستحق الذم على الاخلال به
قالوا وما ذكروه من المثال بمنع العطشان ومن يطلب الظل والنظر في المراه فانه ليس بنظير مسئلتنا وانما نظيرها
ان يوجبوا على الانسان ان يحفر نهرا للشرب منه العطشان او يبني حايطا ليستظل به او ينصب مراة لينظر فيها
وهذا يعلم ضرورة انه غير واجب وعلى انا لا نسلم انه يقبح منه المنع في الامثلة التي ذكروها لانهم اذا كانوا
يمرون في ملكه جاز له ان يمنعهم من المرور عليه وان لم يقبح منع العطشان في بعض الاحوال لان الناس شرع
واحد في الشرب من الما والاستظلال بالاظله وقالت البغداديه انه لا يلزمنا ما ذكروه من وجود
ما لا يتناهي اذ اوجبنا الاصلح لانه تما لا يتناهي لانه مستحيل في نفسه فلا يجب وقال البصريون قولكم هذا هو الذي
ادى الى هذا الفاسد فيجب ان يكون فاسدا قالوا لانه اذا حصل وجه الوجوب فيما لا يتناهي وهو خلوص الدواعي
كان واجبا لان وجه الوجوب كالعلة في الوجوب وللقايل ان يقول انه لا يحصل وجه الوجوب فيما لا يتناهي
وهو خلوص الدواعي لان علمه سبحانه ما لا يتناهي يصرفه عن القصد الى فعله فلا يكون خالص الدواعي بل لا
يكون له داع الى فعله وقالت البغداديه انما يوجبه لحسن يستحسنونه انتم وتجوزونه ولا يلزمكم جواز
وجود ما لا يتناهي فكذلك نحن واجاب قاضي القضاه بانه لا يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب فان من
جوز وجود الضدين لا يلزمه ما يلزم من اوجب وجودهما وللقايل ان يقول لا فرق بين الجواز والوجوب فان من
يوجب وجود الضدين اعني به كل واحد منهما منفردا عن صاحبه فالجواز يشاركه في انه غير مستحيل وان عني وجوب
وجودهما معا في محل واحد فهو محال والتجويز كذلك ايضا محال فلا فرق بين الجواز والوجوب في ذلك وقالت
البغداديه لا يلزمنا وجوب النافله لان فيها الصارف وهو العلم بالمشقه وقال البصريون ليس بان يسقط
للمشقه اولي من ان يجب لما فيها من المنفعه وللقايل ان يقول انما اذا كان وجه الوجوب هو خلوص الداعي
عن الصارف لم يجب النافله لان العلم بما فيها من المشقه يصرف عن فعلها ولما قال البصريون لهم اذا كان

حلق

خلق العالم واجبا عليه لانه أصلح لم يجب الشكر علينا له على نعمه بالابتداء بالخلق لانه لا يجب الشكر على ما يجب
كما لا يجب الشكر على قضاء الدين وانما يجب الشكر على التفضل والاحسان قالت البغدادية فيلزمكم
ان لا يجب الشكر عليكم في الثواب الواجب عليه وان لا يكون نعمة منه تعالى لكونه واجبا عليه وان لم يكن
نعمة لم يكن التعريض بالتكليف نعمة لان التكليف مشاق عظيمة وانما يكون نعمة اذا كان الثواب تفضلا ونعمة
فان ما ادى الى النعمة يعد نعمة ولهذا كان اعطاء الغير الدراهم لينتفع بها نعمة لما كان يؤدي الى النعمة
وللقائل ان يقول لشيوخنا البصريين ان وجوب الفعل لا يدل على انه لا يكون نعمة يستحق بها الشكر ولهذا يجب
على النبي عليه السلام اداء الشرائع ويلزمنا شكره ثم يقال لهم ان القوم انما اوجبوا الاصلح من جهة الدواعي
فجعلوها جهة الوجوب وذلك لا يمنع من حصول وجه الاحسان الذي به يستحق الشكر والتعظيم فلا يلزمهم
ما ذكروه ولما قالت البغدادية بوجوب العقاب لوجوب الوعيد به من حيث هو اصلح قال البصريون
وكان يجب ان يتوعد لانه اصلح ولا يفعله لانه اصلح فقالت البغدادية ان ذلك يكون تكذيبا لوعيده
وذلك لا يجوز عليه تعالى قال البصريون مذهبكم هو الذي ادى الى هذا الفاسد وكان فاسدا
وللبغداديين ان يقولوا البصريين في الوعيد جهة قبح فوجب ان يفعل لانه مختص بوجه الوجوب وهو خلوص الدواعي
وايضا الصارف حاصل يكذب الخبر فان فيه وجه قبح فلا يفعله لانه لم يخلص داعيه عن الصارف الى فعله
وقالت البغدادية ردا على البصريين في الزامهم لهم ان يجب التصدق بما ملكه الانسان ان ذلك وان
كان صلاحا فانه مضرة فقال البصريون كونه مضرة لا يمنع من وجوبه والا لم يجب علينا شيء من الواجبات
وللبغداديين ان يقولوا انه لم يختص بوجه الوجوب وهو الدواعي الخالصة عن الصارف لان علمه بما عليه من
المضرة بالتصدق يصرفه عن فعله وللقائل ان يقول ان الخلاف في ذلك خلاف في عبارة لان البصريين يسلمون
ان من توفرت دواعيه الى ايجاد فعل من الافعال وخلصت عن الصارف او ترجحت عليه وهو قادر وغير ممنوع
فانه يجب ان يفعل الفعل والا بطلت التفرقة بين القادر والعاجز لانه لا يحصل التفرقة بينهما الا ان القادر متى
توفرت دواعيه الى الفعل ولم يقابلها من الصوارف ما يمانعها فانه يجب ان يحصل منه الفعل والعاجز [illegible]

وخلص عن الصوارف ولا نفع منه الفعل وما ذكره الشيخ ابو محمد الحسن بن محمد الرصاص بان هذا لا يحتاج الى داعي
الايجاد دون داعي الحكمة ولهذا فان الواحد منا اذا دعاه داعي الاحسان الى التصدق بدرهم وكان ذلك
الداعي قائما في التصدق بالدرهم الثاني والثالث فانه لا يجب التصدق به ولا ينفع فانه فرق غير صحيح وقد ذكره في
بعض مصنفاته وذلك انا لا نسلم ان داعي الاحسان الى التصدق بالدرهم الثاني والثالث قائم على ما كان في الاول
وعلمه في الاول بانه لا مضرة عليه في ذلك القدر يقتضي ان لا صارف له عنه وعلمه ثانيا بان عليه مضرة في التصدق
بالثاني وبالثالث وان بعد ذلك يضر به بعض فعله ولهذا متى كان عالما بكونه حسنا واحسانا ولا مضرة عليه في التصدق
بالثاني والثالث لسعة ماله بان يكون معه مثل ملك قارون فانه يتصدق بالزائد على الدرهم مما لا مضرة فيه متى
خطر بباله داعي الاحسان واذا ثبت ما ذكرناه صح ان ما ذكره البغداذيون من وجوبه بمعنى انه يستمر وقوعه
قول صحيح فكانهم يشبهونه بالواجب الذي يستحق على تركه الذم في ان العالم بوجوبه الذي لا صارف له عنه يفعله
لا محالة كما ان من له داعي الاحسان يفعله لا محالة ولهذا قالوا الجنة من جهة الجود واصحابنا البصريون
يسلمون ذلك ولا يأبونه ويمكن ان يقال ان البغداذيين قد صرحوا انه مختص بوجوه الوجوب ولهذا قالوا
انه يستحق الذم على تركه وان من ترك هذا الاحسان استنقصه العقلاء ويمكن ان يقال انهم انما ذكروا
ذلك لما طال الكلام فخرجت الالزامات الى ما يختص بوجه الوجوب حقيقة فيجري في كلام بعضهم انه لا يجوز الاخلال
به وان العقلاء يذمون من اخل به لجواز مثليهم بمانع العطشان ومن يطلب الاستظلال لما كان يجب ان لا يمنعه
من ذلك لكونه حقا واحسانا فقالوا لو منعه لاستحق الذم واستنقصه العقلاء فعلى هذه الطريقة يمكن ان
يخرج الخلاف والله اعلم وبذلك تم الكلام في المصالح الدنياوية

القسم الثاني في المصالح الدينية

والكلام منها يقع في ستة مواضع احدها في حقيقة المصلحة الدينية وثانيها في بيان ما يطلق
عليها من الاسماء وثالثها في بيان حكمها في الوجوب وغيره ورابعها في شرائطها وخامسها
الكلام فيما التبس باللطف والتمييز بينه وبين غيره وسادسها الكلام في بيان اقسام اللطف واحكام
كل قسم منه على التفصيل اما الموضع الاول وهو في حقيقة المصلحة الدينية فاعلم ان المصالح

الدينية

الدينيه بني الالطاف واللطف عند اهل اللغه هو ما قرب من نيل الغرض وادراك المقصود ومعناه ان يفعل له ما يدعوه الى الاتيان بما اراد المتلطف وعلى هذا قال شاعرهم

لو شاء الف منتج في حاجة ما نالها الا الذي يتلطف اي الذي يفعل ما يقرب من الفعل ويدعو اليه وهذا الاستعمال عام يدخل فيه ما يدعو الى الحسن وما يدعو الى القبيح لان اهل اللغه لا يعتبرون الا ما قرب من اغراضهم وادراك مقصودهم من حسن او قبيح فاما المتكلمون فانهم جعلوا اسم اللطف من الالفاظ المتشابهه التي تستعمل في بعض ما كانت موضوعه له نحو لفظه النبي وما اشبهها فاطلقوا اللطف على ما يقرب من الحسن وما قرب من القبيح سموه مفسده في مقابله اللطف الذي هو مصلحه فمعنى اللطف عندهم هو ما يدعو المكلف الى فعل ما كلف فعله او ترك ما كلف تركه او الى احدهما مع تمكنه من الفعل والترك وقولنا مع تمكنه لانه لا يكون لطفا مغريا بالله مما اريد منه الا اذا كان قادرا على فعل ما كلف والامر ليس يقادر لا يكون قريبا من الفعل وان توفرت دواعيه الى الجاه فلا بد من الاحتراز بذلك وبذلك يتميز اللطف عن كثير مما يشتبه به مما يفعل بمكينا على ما نبينه ان شا الله تعلى واما المفسده فهي ما يدعو الى نقيض ما ذكرنا في اللطف واذا ذكرنا الدعا الى الترك فالمراد به الصارف عن الفعل فان الداعي لا تاثير له في الاخلال وانما تاثيره تاثير الشروط في استمرار وجود الفعل عنده فاذن الاولى في حد اللطف انه ما يدعو المكلف الى فعل ما كلف فعله او يصرفه عن فعل ما كلف تركه مع تمكنه في الحالين جميعا والمفسده في مقابله اللطف والله الهادي واما الموضع الثاني وهو فيما يطلق على المصلحه من الاسما فاعلم انها تسمى مصلحه وصلاحا لما كانت جاريه مجرى المنفعه فانها مقدمه المنفعه العظيمه التي هي الثواب الدايم وتسمى لطفا لما قربت من نيل الغرض وتسمى ازاحه لعله المكلفين لما قطعت عذرهم فانه اذا مكنهم تعلى مما كلفهم ولطف لهم لم يبق لهم عذر يوم القيامه وهذه الاسما تطلق عليها سوا فعل المكلف عندها الحسن وانتهى عن القبيح ام لا وتسمى توفيقا اذا كان المكلف يختار عندها الطاعه ولاجلها وتسمى عصمه اذا كان المكلف يترك عندها من المعصيه بحيث لا يفعلها اصلا وذلك لان التوفيق والعصمه اسما مدح وتعظيم

لا لطف إلا على من يستحقه وهو من يأتي بالطاعات ويجتنب المقبحات فيقال هو موفق ومعصوم وإن كان اسم المعصوم
إنما يطلق في الاصطلاح على من اختص عند اللطف من الكبائر مثل قولنا في رسول الله صلى الله عليه وآله هو معصوم
من الكبائر والمستخفات من الصغائر والمباحات ومثل قولنا في أمير المؤمنين عليه السلام إنه معصوم من الكبائر ويجوز
أن يقال في شخص بعينه إنه معصوم في فعل بعينه نحو قولنا في أبي ذر إنه معصوم من الكذب ومن لفظ الخبر فأما اسم التوفيق
فإنه يجوز إطلاقه على المؤمن لما كان يختار طاعة الله عند الألطاف التي يفعلها له عز وجل ويجوز أن يطلق التوفيق
على شخص بعينه في فعل بعينه نحو قولنا في معاذ بن جبل إنه موفق في اجتهاده للخبر المشهور فعلى هذه الطريقة يجري القول
في هذا الموضع والله الهادي وأما الموضع الثالث وهو في حكمها في الوجوب وغيره فاعلم أن
الألطاف على ضربين منها ما هو من فعل الله تعالى ومنها ما هو من فعل غيره أما الضرب الأول وهو اللطف
الذي هو من فعل الله تعالى فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في
الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف والثالث في شبه المخالفين والجواب عنها أما الموضع الأول
فمذهبنا أنه تعالى لا يجب عليه لعباده شيء وإنما هو متفضل عليهم بما فعل وإن كنا نقول إنه لا بد إذا كلف العبد
وعلم أن له لطفا أن يفعله له من طريق الدواعي لا لأنه واجب عليه ليس له أن يخل به وهذا القول هو الذي
نصره الشيخ محمود بن الملاحمي في اللطف وذكر أن الخلاف فيه يقرب أن يكون خلافا في عبارة كالأصلح وما ذكره عن العبد
وذهب بشر بن المعتمر إلى أن اللطف غير واجب وإن خالفنا في تعليل نفي وجوبه وروي عنه أنه رجع وذهب الشيخ
جعفر بن حرب رحمه الله إلى أنه متى كان الفعل مع عدم اللطف أشق والثواب عليه أكثر جاز أن لا يفعل تعالى
اللطف وإن كان المعلوم أنه لو فعل اللطف لآمن لأكثر ثوابه يكون أول العلة المشقة وحكي عنه الرجوع عن
ذلك وأما الشيخ أبو هاشم فيختلف كلامه فربما ذهب مذهب جعفر بن حرب وربما فصل في ذلك تفصيلا جملته
أن يقول إذا كان للفعل وجهان يكون على أحدهما أشق والثواب عليه أكثر والآخر أخف والثواب عليه
أقل فإنه يجوز أن يكلف الأشق ولا يلطف له فيه وإن كان لو لطف له فيه لاختاره ولا يكلف على الوجه
الأخف وإن كان لو كلفه عليه لأتى به ولا بد أن نقول إن المكلف يمكنه أن يميز أحد الوجهين عن صاحبه

وربما ذهب أبو هاشم إلى مذهب أبي علي وقد ذهب الشيخ أبو علي إلى أن اللطف واجب وهو مذهب قاضي القضاة
وغيره من الشيوخ واختلف الشيوخ في أنه تعالى لو لم يفعل اللطف الواجب عليه أو فعل المفسدة أو أغرى المكلف
في أنه هل يحسن منه تعالى مع ذلك العقاب والذم أم لا فقال أبو هاشم لا يحسن منه تعالى أن يذمه ولا أن يعاقبه
وقال آخرون يسقط عقابه ولا يسقط ذمه وهو الذي نصره قاضي القضاة فهذا في الموضع الأول وأما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه
أحدها أن اللطف لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه دليل وكل ما هذه حاله فإثباته لا يجوز وهذه
الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول وهو أن اللطف لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه دليل أما أنه لا
يعلم بالضرورة فذلك ظاهر فإن العلم به لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولا جوز ذو عقل عليه الشبهة
ولا دخل عليه الشك وكل ذلك محال وأما أنه لا يصح على وجوبه دليل فالذي يدل على ذلك أنه لو كان عليه
دليل لما كان إلا ما يعللونه فإن ما لا يعللون به لا يجوز أن يدل عليه وإلا لم يكن بأن يدل عليه أولى من أن يدل
على وجوب غيره وذلك محال وما يثبتونه من كونه دالا عليه مما يعللون به ليس إلا ما يرجع إلى التكليف إما
بأن يقال إن تركه يعود على الغرض بالتكليف بالنقض والإبطال وإما أن يقال بأن تركه يجري مجرى فعل
المفسدة أو أنه جار مجرى التمكين أو أنه إزاحة لعلة المكلف وما عدا ذلك مما يذكر إنما يرجع إلى ما ذكرناه
وشيء من هذه الأمور لا يدل على وجوب اللطف لا على طريق جملة ولا تفصيل أما الجملة فهو أن ذلك
فهو أن ذلك كله محافظة على أن لا يبطل التكليف أو يقبح فعله وقد بينا أن التكليف تفضل من الله تعالى فيجوز
أن يزيله وأن لا يتفضل به وقد فعل تعالى ذلك في كثير من المكلفين فإنه يقطع التكليف عنهم ويرفعه تارة بالموت
وحينا بإزالة العقل وتارة بتسليط العجز وغير ذلك وإذا جاز الإخلال بالتكليف جاز الإخلال باللطف لأنه تبع
إذ لا لطف إلا فيما كلف فأما أن تركه يؤدي إلى قبح التكليف فقد بينا أن هذه الطريقة لا تقتضي وجوب اللطف
ولهذا لو لم يخلق الخلق تعالى للعرض لكان قبيحا ولا يدل على وجوب أن يخلقهم تعالى بل هو متفضل بذلك والمعنى أن
ترك الفعل إذا كان يكشف عن قبح فعل آخر فإنه لا يدل على وجوب هذا الفعل الذي تركه كاشفا عن ذلك
لما ذكرناه وعلى هذا لو أخلف تعالى في وعده ووعيده ولم يفعل الثواب والعقاب على ما أخبر به لكشف

ذلك عن كون الحسن كذبا ولا بد على وجوب ان يعد ويتوعد لاجل ذلك بل لو تفضل بترك ذلك لكان حسنا
وقد قال مشايخنا لو ابتدا الخلق جمادا او حيوانا غير عاقل لكشف ذلك عن قبح خلقه له ولا بد على انه يجب عليه تعالى
ان يكمل العقل بل هو تفضل واحسان وامثال ذلك كثيرة فهذه الطريقة الجملية واما الطريقة
التفصيلية فهو ان كل واحد منها لا يجوز ان يكون وجها في وجوب اللطف اما الاول وهو ان الاخلال
باللطف يعود على التكليف بالنقض والابطال فذلك لا يصح لانا لا نقول بانه يخل به مع استدامة التكليف لان الذي
يدعوه الى تكليفه يدعوه الى اللطف له في ذلك والى ازاحة علته ولان حصول الحسن الداعي لا بد على وجوبه
فاما ان يقال بانه لا يخل به متى ازدرع التكليف فلا يصح عند الجميع لانه انما يجب عند التكليف عندهم فاذا ارتفع
التكليف ارتفع وجوبه وبهذا بطل الوجه الاخر منها وهو انه ازاحة لعلة المكلف واما الثاني فلا
يصح لان فعل المفسدة قبيح وترك اللطف لا يقبح الا ان يثبت وجوبه فعليهم ان يثبتوا انه واجب ليثبت ان تركه
جار مجرى فعل القبيح وايضا فان المفسدة ليس الا ما يدعو الى ترك ما كلف فعله او فعل ما كلف تركه ولو انه تعالى
فعل ما هذه حاله لكشف ذلك عن رفعه للتكليف بما كان كلف فعله او تركه كما ان ترك اللطف يكشف عن
ذلك وقد ثبت انه يجوز ان يرفع التكليف تبارك وتعالى فجاز ان يرفعه باي الوجوه التي بها يرتفع التكليف تبارك
وتعالى ولا معنى لما يذكرونه في ذلك على ما سنفصله ان شا الله تعالى واما الثالث وهو ان اللطف جرى
مجرى التمكين فالكلام في ان التمكين غير واجب كالكلام في اللطف فانه لا دليل يدل على وجوبه وجميع ما استدلوا مما يبطل
به وجوب اللطف يبطل به وجوب التمكين وان كنا نقول لا بد ان يفعله مع بقا التكليف من قبل الدواعي في الوجه
الاول الوجه الثاني انه قد ثبت ان بين اللطف والتكليف تناسب وتعلق حيث لا يعقل لطفا الا
في التكليف فلا يخلو ان يجبا معا او لا يجبا معا او يجب احدهما دون الاخر ومحال وجوبهما معا لان التكليف
تفضل من الله تعالى ونعمة على ما تقدم بيانه فلا يصح القول بانه واجب على الله تعالى ولو كان واجبا على الله
تعالى لم يكن بان يجب عليه لبعض خلقه اولى من البعض الاخر لانه لا يختص هناك فالكل عبيده والمحتاجون

الى تفضله

الى تفضله وكرمه والنعم نعمه وليس هناك وجه تخص بعضهم في ذلك دون بعض سوى انه اذا كان تفضلا
جاز ان يخص به بعضهم دون بعض وان قال ان التكليف واللطف لا يختار فهو قولنا وان كان الواجب احدهما دون
الاخر لم يخل ان يكون الواجب هو التكليف دون اللطف او اللطف دون التكليف ومحال ان يكون الواجب هو التكليف
لما تقدم ومحال ان يكون الواجب هو اللطف من دون التكليف لانه لا يخلو ان يقال يجب اللطف وان لم يفعل التكليف
او يقال لا يجب الا ان يفعل تعالى التكليف والاول محال لان ذلك يودي الى وجوب ان يلطف لمن ليس بعاقل
وايضا فانه يعود على معنى اللطف بالنقض والابطال لانه انما يكون لطفا فيما كلف لا فيما لم يكلف والثاني
محال ايضا وهو ان لا يجب عليه تعالى فعله الا ان يفعل التكليف مع القول بانه واجب دون التكليف لان القول بانه واجب من
دون وجوب التكليف عليه تعالى يقتضي انه ليس له ان يخل باللطف وان اخل بالتكليف من حيث ان احدهما واجب والاخر
ليس بواجب وعلى هذا القول يجوز الاخلال بما ليس بواجب في حال لا يجوز فيها الاخلال بالواجب وهذا ينقض القول
بانه لا يجب عليه تعالى فعله الا ان يفعل التكليف لان ذلك يقتضي انه اذا لم يفعل التكليف بل اخل به كان له ان يخل باللطف
وهذا ينقض قوله انه ليس له ان يخل باللطف وان اخل بالتكليف **الوجه الثالث** ان اللطف لو كان
واجبا لكان له وجه وجوب في العقل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فقد
نعلم بانه على مثل ما بيناه ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه فكذلك الواجب انما يجب لوقوعه على وجه واما الاصل
الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك انه لو كان له وجه وجوب في العقل لم يخل ان يكون وجوبه لكونه لطفا
اولا ومحال ان يكون واجبا عليه تعالى لكونه لطفا لانه كان يلزم ان يكون واجبا من اي فاعل وقع على ذلك الوجه
وهو كونه لطفا لما بيناه ان وجه الوجوب مع الوجوب جار مجرى العلة مع المعلول فاين ما حصل ذلك الوجه كان المعلول
حاصلا وذلك محال لانه كان يلزم ان يكون اللطف من فعل البهايم واجبا عليها وللعباد لانه قد اختص بكونه
لطفا وهو كونه داعيا الى ما كلف المكلف وكان يجب ان لو كان له لطف في فعل قبيح ان يكون واجبا فعله لانه
اختص بوجه الوجوب وهو كونه لطفا فكان يلزم اذا علم الله تعالى انه اذا بعث نبيا كافرا كان لطفا لبعض المكلفين
ان يجب عليه تعالى بعثه وذلك محال وكان يلزم ان يجب على المكلفين اللطف في المندوبات لانه لطف فيما كلف
كما وجب على الله تعالى ومعلوم خلاف ذلك كله وان وجب لوجه سوى كونه لطفا لم يخل ان يكون ذلك لما يرجع الى

التكليف او لما يرجع الى المكلف او لما يرجع الى المكلف او الى ما لا يتعلق به ومحال ان يجب لما لا تعلق له به
والا لم يكن بان يجب اولى من ان لا يجب ومحال ان يجب لما يرجع الى المكلف لانه كان يلزم ما قدمنا في الالطاف
التي هي ملح وان يجب الالطاف من افعال البهايم ومن لا عقل له لان ما يرجع الى المكلف معها ومع القدم على سواء
ومحال ان يجب لما يرجع الى التكليف لانه وان كان لا يتم التكليف مثلاً الا به فانه لا يلزم وجوبه لانه انما كان يجب
لو كان التكليف واجبا عليه تعالى فيكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به من اللطف والتمكين واجبا كوجوبه فاما بعد
ان ثبت ان التكليف حسن واحسان وانما يلزم ان يحسن منه تعالى فعله ولا يجب فاذا لم يكن التكليف واجبا فما هو وصلة اليه
مثلا اولى ان لا يكون واجبا ولا يجوز ان يكون وجوبه لما يرجع الى المكلف الحكيم لانه لا يخلو ان يكون لكونه مكلفا
للغير وذلك يقتضي ان يجب عليه اللطف وان كان عبثا لانه مكلف او يجب لا لكونه مكلفا بل لانه انما يعرضه بالتكليف
لانه يجوز ان يرفع منافعه ويتعلى التكليف اما بنسخ واما بغيره فكان يلزم ان لا يجب عليه لتمام غرضه وايضا فهذا انما
يدل على انه يجب لتوفر دواعيه وخلوصه عن الصوارف وقد بينا ان ذلك لا يصح ان يكون جهة وجوب فصح بذلك انه لا يجب
اصلا الوجه الرابع ان اللطف يجوز الاخلال به وكل ما هذه حاله فانه لا يجب وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول وهو انه يجوز الاخلال به فالذي يدل على ذلك انه تعالى للتكليف عند الجميع بدليل انه لو لم
يكن مكلفا ما وجب اللطف وقد ثبت انه تعالى اذا علم انه ان ابقى زيدا الى الغد على كمال عقله فان امراضه في
الغد يكون لطفا له في تكليفه في الغد فانه يحسن منه ان لا يبقيه الى الغد كما يحسن ان يبقيه ويحسن ان يسلب عقله حتى
لا يكون عاقلا في الغد كما يحسن ان يدعه كامل العقل ولو فعل ذلك لكان قد ازال التكليف عنه واذا ازال
التكليف عنه جاز ان يخل باللطف الذي كان في المعلوم لو بقي الى الغد وكل لطف في فعل فانه انما يكون لطفا في فعل
مستقبل لا في فعل ماض وما من لطف هذه حاله الا يجوز ان يخل به لجواز رفعه للتكليف واما الاصل الثاني
وهو ان ما هذه حاله لا يكون واجبا فالذي يدل على ذلك انه لو كان واجبا لما جاز الاخلال به ولما كان وجوبه موقوفا
على ما يجوز الاخلال به وهو التكليف وهذا الذي ذكرنا كان يمكن ان يجعل اصلا في الدلالة وهو ان يقال لو كان
واجبا لما كان موقوفا على ما له الاخلال به ومعلوم انه موقوف في كونه لطفا وواجبا على ما له الاخلال به وهو
التكليف فثبت ان اللطف ليس بواجب عليه تعالى وبذلك يثبت ان التمكين لا يجب عليه تعالى وثبت بذلك الموضع الثاني

والله الهادي

والله الهادي ح. واما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالف والجواب عنها فقد احتج المخالف
باشيا منها قولهم ان المكلف الحكيم قد يوفر دواعيه الى اللطف بالعبد لعلمه بانه حسن واحسان
وانه لا مضرة فيه دينا ولا دنيا ولا وجه من وجوه القبح وكل ما هذه حاله يجب ان يفعله والقابل ان يقول ان
عنيت انه يجب ان يفعله اي يستمر ذلك منه فصحيح وان عنيت انه ليس له الاخلال به وانه يستحق الذم على الاخلال به
فذلك لا يصح بما بينا وعلى المخالف اولا ان يدل على وجوبه ثم يبني عليه انه ليس له الاخلال به ومنها قولهم
ان اللطف جار مجرى التمكين فاذا وجب التمكين وجب اللطف بين ذلك ويوضحه ان من دعا غيره الى طعامه فانه كما انه
ما دام مريدا لاكله فانه لا بد ان يمكنه من ذلك بفتح الباب وادخاله الدار وتقريب الطعام اليه فانه لا بد ان يلطف
له بلين الجانب وتطييب قلبه وحسن خلقه متى علم انه لا يقرب من اكل طعامه الا بذلك والقابل ان يقول هذا
انما يدل على انه ما دام مريدا للغرض الاول فلا بد ان يريد ما هو اقرب اليه وانه انما يجب اللطف من جهة الدواعي
لا انه لا يجوز الاخلال به ومنها قولهم لو لم يجب اللطف لم يقبح فعل المفسدة ومعلوم انها تقبح وكان واجبا
بين ذلك ويوضحه انه لا فرق بين ترك اللطف وفعل المفسدة فانه لا فرق في الشاهد اذا دعوت الواحد الى طعامك بين
ان تقطب وجهه وبين ان لا تلطف به ولا تلين جانبك له في انه يكون عائدا على غرضك بالنقض في الوجهين جميعا وان كان
في احدهما فاعلا للمفسدة وفي الاخر تاركا للطف فاذا كان الاخلال باللطف جاريا مجرى فعل المفسدة كان الاخلال
به قبيحا واذا كان قبيحا كان اللطف واجبا والقابل ان يقول ما ذكرتموه انما يدل على انه انما يجب من جهة الدواعي
وانه انما يستمر وجوده كذلك لا لاجل انه واجب في نفسه الا ترى ان العقلاء متى علموا ان غرضه ان ياكل الضيف من
طعامه فانهم يعلمون انه لا يحسن ان يقطب وجهه ويفعل ما معه لا ياكل طعامه ومتى لم يعلموا ذلك او علموا ان غرضه
ان لا ياكل من طعامه فانه لا يقبح عندهم ان يفعل ما يمتنع معه من اكل طعامه فثبت انه انما يجب اللطف وجوب وقوع واستمرار
لاجل ان الداعي دعا اليه لا لاجل انه واجب فان قيل قد بينا ان ترك اللطف جار مجرى فعل المفسدة وقد ثبت ان
المفسدة يقبح فعلها من جهة العقل فان العقلاء يعلمون بعقولهم قبح المفسدة وهي ما يدعو الى القبائح ويبعث عليها من
الافعال ويكون الانسان اقرب الى فعلها عند ذلك فيكون قبح ترك اللطف حاصلا عقلا واذا كان الاخلال باللطف
قبيحا كان فعله واجبا قلنا يمكن ان يقال ان المفسدة ما قبحت لكونها مفسدة وهو كونها داعية الى فعل القبيح فان
كل عاقل يعلم ان الشهوة داعية الى فعل القبيح فانه متى علم ان له في الفعل لذة كاملة لاجل الشهوة الحاصلة كان ذلك

د، على انا نقول انا لا نسلم ان ترك اللطف يقبح وحد
انه لا يقبح فيما يدعو الى فعل الطاعة ان يكون تركه والاخلال به
الاطلاق فانه يدعو الى القبيح بل يجوز ان لا يدعو والداعي الى فعل الطاعة مضر دون العقل
و لقصد الى ان يترك اللطف انه بقصد الاخلال بالطاعة الذي ذكرناه وما ليس كذلك
هذا الى ان يكون تركه جاريا على فعل قبيح ولا اني ذكر واحدا على الاطلاق
بل يكون حسنا ويكون حالهم ولا تنجيز ان ترك اللطف يجري مجرى

باغنائه على فعله ودواعيه اليه وان لم يكن التنبيه فيه لما لم يكن غرض الحكيم بها ان يفعل المكلف لاجلها القبيح
فلا يكون ما يدعو الى القبيح قبيحا الا ان يكون فاعله مستفسدا به اى قاصدا الى ان يفعل القبيح عنده وقد اتى على هذا
المعنى كلام قاضي القضاة في المحيط وذلك لانها جارية مجرى التمكين وقد بينت ان التمكين يصلح للقبيح والحسن فلا يكون قبيحا
اذا قصد به ان يفعل لاجله الحسن دون القبيح ولهذا حسن فعل الحياة والقدرة والالات والعقل وان كان لولا ذلك
ما وقع القبيح ولا كذلك حسن لانه فعل لقصد الحسن لا لقصد القبيح فيكون ترك اللطف هكذا اذا قصد به الاستفساد كان قبيحا
والا لم يكن قبيحا فلا يتبين ان اللطف واجب على الاطلاق بل يكون اذا تركه الحكيم دل ذلك على انه لا يريد الفعل
الذي كان لطفا عليه وان لم يدل على انه يكرهه وبذلك يتضح ان الالطاف ليست واجبة والله الهادي ع

فاما قول ابي هاشم ان المكلف اذا كان له لطف فلم يفعل او فعل ما هو مفسدة او اغرى بفعل القبيح ونفت عليه من جهته
تعالى انه يسقط ذمه وعقابه فاحتج على ذلك انه يكون في ذلك بمنزلة من فعل القبيح تعالى وصار المكلف ايماني
من قبله عز وجل فصار كالملجأ الى ذلك فانه يرجع حكم فعله الى الملجئ ومنزلة من اراه غرضا من العقاب والذم
واحتج قاضي القضاة في انه يسقط العقاب دون الذم ان الذم انما يستحق على القبيح لقبحه بشرط علمه بقبحه وتمكنه
من الاحتراز منه وهذا المعنى حاصل في هذا القبيح وان كان قد استفسده فوجب استحقاق الذم عليه بخلاف
العقاب فانه يستحق على القبيح من الله تعالى دون غيره فان العباد لا يستحق بعضهم العقاب على بعض وانما يستحقونه على
الله تعالى بشرط ان لا يبقى للمكلف عذر يعتذر به في الفعل على ربه ولا علة يتعلل بها لنفسه فمتى استفسده تعالى
في ذلك جرى مجرى من اراه من العقاب الذي هو حقه لانه الذي دعاه حينئذ الى القبيح وحثه عليه وطلبه منه
فليس له ان يعاقبه على طاعته له لان العقوبة انما يكون على المخالفة لا على الطاعة فافترقا وهذا هو الاقرب
الى الصواب والله اعلم وايضا فالذم حق مشترك بينه وبين العباد فالابرا منه لا يصح فاذن لا يصح اسقاطه
مع حصول الموجب له وهو فعل القبيح على شرطه **واما قول** ابي هاشم في اللطف فقد حمله قاضي القضاة على انه
يريد به ان يكون الفعل له وجهان ويكون احدهما اشق والاخر الفعل معه اخف وابو علي يقول لا اعتبار بهذين
الوجهين لانه اذا كان اثابنا مع كل واحد منهما لم يجز ان يكلف على وجه دون وجه ويمكن ان يعترض على ابي هاشم
بان وجهي الفعل مع الفعل بمنزلة فعل اخر وقد ثبت انه يجوز ان يكلف الانسان الفعل على وجه دون وجه ويحصله

الله كان

انه ان كان وقوعه عليهما على الجمع صلاحا فالله تعالى يكلفه الجمع بينهما وان كان فسادا لم يكلفه
الجمع بينهما وان كان الصلاح في احدهما فقط كلفه الصلاح وان كان الصلاح في التخيير بينهما كلفه ذلك
على التخيير وان لم يعلم فيهما صلاحا لم يكلفه ذلك فبان ان ما ذكره ابو هاشم لا يصح واما احتجاج بشر
بن المعتمر على ان اللطف غير واجب بانه لو كان واجبا لفعل تعالى من الالطاف في حق كل مكلف ما عنده يؤمن وذلك
يقتضي ان لا يعصي احد فذلك من الاحتجاج الضعيف لان لاصحاب اللطف ان يقولوا انه لا يجب في كل مكلف
ان يكون له لطف ولا في كل فعل ان يكون فيه لطف فان من المكلفين من يعلم الله تعالى انه لا ينفع في باب
التكليف بالخير ولا بالشر كما ان الواحد منا قد يعلم من حال بعض ولده انه يكون اقرب الى الادب بالشدة
وان بعضهم لا ينفع فيه الا الرخا وان بعضهم لا ينفع فيه شدة ولا رخا ولا لين ولا قساوة فكذلك حال المكلفين
ومن كان له لطف منهم ويفعل به فانه لا يجب ان يؤمن لان اللطف ليس بموجب للملطوف فيه والا وجب ان يزيل
الاختيار ويرفع التكليف وانما هو مقرب الى الملطوف فيه فلا يلزم ان يؤمن عنده كل احد ولاجل اختلاف
الالطاف في المكلفين وفي الافعال اختلفت شرائع الانبيا عليهم السلم واختلفت الشريعة الواحدة بحسب الاوقات
والافعال فان قيل فلم لم يجعل الله تعالى العبيد متساوين فيما لاجله يميلون الى دين واحد ويجتمعون على الايمان
قلنا قد علمنا اختلافهم في قواهم وشهواتهم وكثير من احوالهم ضرورة فعلمنا ان ذلك هو الذي اقتضته
الحكمة وانه لو كان في الحكمة تسويتهم لفعله الله تعالى ولجعلهم كلهم بصفة الملائكة او صفة الانبيا فيكون
الطاف الملائكة والانبيا الطافا لهم ومعلوم خلاف ذلك فعلمنا ان حكمته تعالى اقتضت ما يعلم من اختلافهم
ويمكن ان يقال انه تعالى متفضل وللمتفضل ان يفعل من التفضل ما شا بحسب ما شا وان يزيد فيما يتفضل ويساوي ويفاضل
كما نعلمه في الشاهد فلما خلقهم مختلفين في قواهم وشهواتهم واناتهم وفي شدة قلوبهم ورقتها وكونها
على هيئة يتسرع اليها الخوف والرجا والحزن والغم وبعضها على خلاف ذلك كلفهم بحسب طاقاتهم وما يحتمله كل
صنف منهم ويصلحه وشارك بينهم في معرفة الله تعالى وتوحيده لما احتمله العقل الحاصل في كل واحد منهم ولجواز
ان يكون علم كل واحد بما عليه صاحبه من التكليف لطفا للاخر فلهذا اختلفت تكاليفهم فيما عدا الاصول المجمع
عليها في العقول والله اعلم بتفاصيل ذلك فاما ما ذكره الشيخ محمود بن محمد الملاحمي ان الخلاف في اللطف خلاف

في عبارة فوجبه ذلك أن من نفى وجوبه لا شك أن دواعيه تعالى متوفرة إلى أن يلطف لمن له لطف ما دام قاصدًا
إلى تكليفه بذلك الفعل ولا صارف يصرفه عنه ومن هذه حاله لا بد أن يفعل بحسب الداعي ويستمر ذلك فيه
ومن قال بوجوبه لا يفتقر إلى احتجاجه إلا أنه يجب من جهة الدواعي والله أعلم بالصواب. وبه تم الكلام في الضرب
الأول وهو إذا كان اللطف من فعل الله تعالى. وأما الضرب الثاني وهو إذا كان اللطف في المعلوم من فعل
غير الله تعالى فهو على ضربين أحدهما أن يكون من فعل المكلف في نفسه والثاني من فعل غيره. فإن كان من فعل المكلف
في نفسه فهو على ضربين أحدهما أن يكون لطفًا في فعل واجب أو ترك قبيح والثاني أن يكون من فعل ما الأولى فعله وترك
ما الأولى تركه. فإن كان لطفًا في فعل واجب أو ترك قبيح فإنه لا يخلو أن يعلم المكلف أنه لطف له في ذلك أو لا يعلم
فإن علم ذلك وجب عليه فعله لأنه جارٍ مجرى دفع الضرر عن النفس فإنه قد علم حينئذ أنه لا يندفع عنه ضرر
العقاب إلا بفعل الملطوف فيه ولا يكون أقرب إلى فعله إلا بما ذكرناه من اللطف فهو وصلة إلى ما به يندفع العقاب
وهو الضرر العظيم وقد ثبت أن دفع الضرر عن النفس واجب إذا كان المدفوع به دون المدفوع سواء كان الضرر
معلومًا أو مظنونًا وكذلك ما يجري مجراه بتنزيل منزلته في الوجوب. وأيضًا فإنه لا يتم الواجب إلا به لحيث
إنه لا يقرب من أداء الواجب إلا بهذا اللطف وما لا يتم الواجب إلا به فإنه إذا كان من مقدور المكلف به كان
واجبًا كوجوبه لما نعلمه من وجوب مقدمات رد الوديعة وقضاء الدين كفتح الباب ودخول الدار فإنه واجب
لا محالة ولهذا استحق الذم على تركه عند العقلاء متى كان لا يتم قضاء الدين ورد الوديعة إلا بذلك وإنما وجب
لكونه وصلة إلى واجب لا يتم إلا به فيجب فيما شاركه في ذلك أن يكون واجبًا كوجوبه. وأما إذا لم يعلم المكلف
كون ما هو من مقدوره لطفًا له في ذلك نحو ما يقوله شيوخنا في الأعمال الشرعيات أن استعمالها لطف للمكلفين
فإنه متى لم يفعل تعالى إعلامًا يقوم مقام ذلك فإنه لا بد أن يعرف المكلف وجوب ذلك الفعل عليه ما دام على غرض التكليف له بالملطوف
فيه لأن دواعيه متوفرة إلى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على إعلامه بذلك وغير ممنوع منه فلا بد أن يعلمه مع ذلك
لما تقدم. فأما القول بأنه يجب عليه تعالى إعلامه بذلك فإنه يبطل بمثل ما قدمناه في أن اللطف غيره واجب عليه تعالى. فأما القول
بأنه يكون تعالى في حكم المخير بين أن يفعل من مقدوره ما هو لطف له وبين أن يعلمه بما هو لطف من مقدور غيره أعني المكلف في نفسه

فان الاولى في ذلك ان لا يكون مجبرا في الوجوب لان ذلك فرع على وجوب اللطف عليه تعالى وقد بينا انه لا يجب ولكنه
تعالى يفعل ذلك اللطف الذي من مقدوره عز وجل لان داعيه الى ذلك اوفر واكثر لعلمه بانه للمكلف اصلح واسهل
ولا صارف يصرفه عن ذلك من كثرة ثواب في فعل المكلف ولا غيره وهو الجواد الكريم والرب الرحيم ولا تعجزه
فعله ولا تبتره الفعل له ولا هو بخيل على المكلف به ولا هو ممنوع منه وما هذه حاله لا بد ان يفعل بحسب
داعيه لا محالة فاما لو قدرنا انه لم يفعله لكونه من فعل المكلف اصلح له اما لكثرة الثواب او غيره
فانه لا بد ان يعلمه بذلك من جهة الدواعي كما قدمنا فقد بان بذلك حكم اللطف اذا كان في واجب او ترك
قبيح من مقدور المكلف واما اذا كان في ترك ما الاولى تركه او فعل ما الاولى فعله فان حكمه حكم الملطوف
فيه في انه ان علم المكلف كونه لطفا فانه يكون الاولى ان يفعل ذلك في العقل لكونه وصلة الى ما هذه سبيله
كما تقدم في الواجب فان حكم الوصلة الى الشيء لا يزيد على حكم ذلك الشيء في نفسه وان لم يعلم المكلف كونه
لطفا في ذلك فانه تعالى ما كان على غرضه بتكليف ما الاولى فعله او تركه لا بد ان يعلم المكلف حاله ليفعله
كما نقوله شيوخنا في كثير من نوافل الشرع هذا متى لم يكن في مقدوره تعالى ما يقوم مقامه فاما اذا كان
ذلك في مقدوره فان جوده وكرمه يقتضي ان يفعل للمكلف كل ذلك من طريق الدواعي كما تقدم ولا معنى لتطويله
ويكون الكلام كالكلام في الاصلح في الدنيا سواء فاما اذا كان ذلك من فعل غير المكلف في نفسه فانه ان
كان من فعل عاقل وكان له لطف فيه فالكلام فيه كالكلام فيما مضى وجملته انه اذا كان في مقدوره تعالى ما يقوم
مقام ذلك اللطف الذي هو فعل العاقل في حقهما علمنا انه لا بد ان يفعله تعالى من طريق الدواعي كما تقدم وان لم يكن
كذلك كان الحكم كما تقدم في نحو ذلك العاقل ان كان لطفا له كما انه لطف للمكلف الاخر وان لم يفعله ذلك
العاقل فهل يسقط التكليف عن المكلف الذي ذلك الفعل من العاقل لطف له ام لا يسقط التكليف عنه والاولى
ان لا يسقط عنه التكليف بل يصير بمنزلة من لا لطف له في فعل اصلا لانه ليس في مقدور الحكيم لطف له فيقال بان
ذلك يدعوه الى فعله فاذا لم يفعله كشف ذلك عن انه قد اسقط عنه ذلك التكليف فاما فعل غيره فهو جار
مجرى ما ليس له لطف اذا لم يفعله ذلك الغير لانه حينئذ ليس في المعلوم انه يحصل شيء يدعوه الى فعل ما كلف فجرى
مجرى من ليس في المعلوم له لطف اصلا والوجه الذي لاجله وجب عليه ما كلف حاصل وهو فاد وغير ممنوع

فوجب عليه ذلك الفعل ولم يسقط عنه فأما إذا كان في فعل غير العاقل ما هو لطف للعاقل فإنه
إذا كان في فعله تعالى ما يقوم مقامه فقد يسقط حكمه وإن لم يكن كذلك لم يسقط عن المكلف التكليف بأن لا يقع
ذلك الفعل على مثل ما تقدم الآن فثبت بذلك الموضع الثالث وهو الكلام في حكم الألطاف
وأما الموضع الرابع وهو في شرائط اللطف فاعلم أن شيوخنا ذكروا للطف شرائط منها أنه لا
بد أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وتعلق لولاها لم يكن بأن يكون لطفاً فيه أولى من أن لا يكون كذلك وهذه
شرطه في كونه لطفاً فإنه لا يعقل كونه لطفاً إلا مع هذا التعلق كما لا يعقل الدليل دليلاً إلا مع التعلق
بالمدلول وكذلك المسبب مع السبب والعلة مع المعلول ومنها أنه لا بد أن يكون حسناً لأنه من
فعل الله تعالى أو بأمره وذلك لا يكون إلا حسناً وهذه شرطه في وجود اللطف من فعل الله تعالى أو بأمره فأما لو
قدرنا أن له لطفاً في فعل قبيح لجواز أن يعلم الله تعالى أنه لا يؤمن الإنسان من رسل الله شيئاً كافراً فإنه عندنا بمنزلة من لا لطف
له في بقاء التكليف عليه لأنا قد بينا أن اللطف لا يجب عليه تعالى وإنما هو يفعله من طريق الدواعي وقد ثبت أنه
لا داعي له إلى فعل القبيح فثبت أنه لا يفعله وإذا لم يفعله لذلك لم يدل ذلك على أنه قد ارتفع عنه التكليف بذلك
الفعل لأن المقتضي لثبوت التكليف حاصل والمكلف قادر عليه ومتمكن من فعله ولا دليل يدل على أنه تعالى قد
أسقطه فثبت أنه لا يسقط عنه ومنها أن لا يخرج المكلف به عن كونه مختاراً لأن الغرض أن يكون أقرب
إلى الفعل الذي يحصل به استحقاق الثواب والإلجاء ينافي ذلك ولهذا الوجه أخرجوا الواحد منا غيره بالقتل إن لم يدخل
داره ويأكل طعامه لا يعد لطفاً له حال تحري لوجهه ورفعه منزلته ومنها أن يكون المكلف عالماً
باللطف وبالملطوف فيه وبما بينهما من المناسبة أو متمكناً من العلم بذلك إما على جملة أو تفصيل أو ظاناً لذلك لأنه
متى لم يكن عالماً ولا ظاناً لم يكن له حظ الدعاء والصرف فلا يكون لطفاً أصلاً فإذا كان عالماً فاللطف هو المعلوم
وإذا كان ظاناً فاللطف هو الظن لأن المظنون يجوز أن يكون على ما ظن ويجوز أن لا يكون كذلك فمتى علم المكلف
مثلاً موت ولده صار لطفاً له ومتى ظن ذلك قام مقام العلم لما ثبت في الشاهد أنه لا فرق بين أن يعلم أحدنا
أن غيره قد خاطبه بما حبه له عن وقعه بأن يسمع ذلك منه وبين أن يخبره من يغلب على ظنه صدقه في أن ذلك
كله يدعوه إلى إجلال داره وأكل طعامه وقلنا أو متمكناً من العلم بذلك لأنه إذا أمكن أن يعلم هذا اللطف

صار بمنزلة من هو عالم به ولهذا خاطب الله الكفار وان لم يعلموا صحة خطابه لانهم يتمكنون من العلم بذلك
وكلفهم العلم بالشرعيات لما كانوا متمكنين من العلم بصحتها وانها الطاف لهم ويقوم الظن مقام العلم في اللطف
الذي هو من فعل المكلف نفسه كما في الاجتهادات وشبهها من الشرعيات ونريد بالمناسبة بين اللطف والملطوف ما
نعلمه في المريض من ان المريض ويتصور ان الله لطف له لانه اذا ازال قلة صبره على المضرة اليسيرة دعاه الى المحافظة على
الواجبات وترك المناهي خوفا من المضار العظيمة ومنها انه لابد ان يكون اللطف متقدما على الملطوف
فيه لانه داع الى الفعل والداعي لابد من تقدمه على الفعل والا لم يكن له حظ الدعا اليه وهل يجوز ان يتقدم بالوقت
الواحد ام لا قال ابو علي لا يجوز لانه يكون في حكم المنسي المسهو عنه وقال ابو هاشم يجوز بشرطين احدهما ان لا يكون
في حكم المنسي والثاني ان يكون في تقدمه مزيد فائدة وهذا هو الصحيح لانه ليس في تقدمه على هذا الوجه اخراج
له عن كونه لطفا ولا وجه من وجوه القبح وكل ما هذه حاله يجوز تقدمه كالاوامر على مثل ما بيناه فيها في
كتاب تحرير الاصول بين ذلك ويوضحه انا اذا علمنا ان تقدم علمنا بان زيدا عظيما ويرفع منزلتنا يدعونا الى
دخول داره واجابة دعوته وان علمنا ذلك قبل الدخول بزمان اطول وربما كان تقدمه اعظم في الدعا الى اجابته
وكذلك تقدم اخلاق النبي صلى الله عليه وآله ولين جانبه يدعو الى اتباعه والصلوة تنهى عن الفحشا والمنكر وان تقدمت
باوقات كثيرة وهل يجوز تقدمه قبل التكليف ان شا يجوز بالشرط الاول والوجه فيه ما تقدم وقد ذكر في هذا
ان من حق اللطف ان لا يكون مسهوا عنه لانه يخرجه عن ان يكون له حظ الدعا والصرف فهذا هو الكلام في الموضع الرابع
والله الهادي واما الموضع الخامس وهو الكلام فيما يشتبه باللطف والتمييز بينه وبين غيره فاعلم
ان الالطاف انما تدخل في الفعل او الترك لان اللطف هو ما يدعو المكلف والذي يدعو المكلف هو امر راجع الى
الافعال والتروك فان ذلك هو الذي له حظ الدعا والصرف والافعال والتروك نوعان احدهما نعلم انه لا
يصح ان يكون لطفا ولا وصلة الى غيره بل يجب ان يكون اصلا لغيره وان يكون غيره لطفا فيه او وصلة اليه والثاني
يجوز ان يكون لطفا او وصلة الى غيره اما الاول فهي الاصول العقليات كوجوب شكر النعمة ورد الوديعة وقضا
الدين ودفع الضرر عن النفس ووجوب التحرز من المضار ووجوب الانصاف على الجملة من النفس هذا من الافعال ومن التروك
كوجوب ترك الظلم والكذب والعبث والسفه ووجوب ترك الجهل وترك كفران النعمة ووجوب ترك الاضرار

بالنفس فهذا في الواجبات وفي المحسنات نحو التفضل والاحسان ونحو حسن استيفا الحق من الغير هذا في الافعال وفي التروك نحو حسن ترك اقتضا الدين ونحو حسن ترك المكافاة بالاساة وما اشبه ذلك من التروك فهذه اصول المحسنات من الواجبات وما الاولى الاقدام عليه فاما اصول المقبحات فهي على ضربين فعل وترك اما الفعل فنحو فعل الظلم وما ذكرنا ان يجب تركه اولا واما الترك فهو ترك الواجبات من الافعال التي ذكرنا اولا فان هذه الامور التي ذكرناها هي اصول لغيرها ولا يجوز ان يكون وجوب ما يجب منها او حسن ما يحسن منها فرع على وجوب غيرها ولا ان يكون قبح ما يقبح منها فرع على قبح امر اخر سواه وذلك انه لو كان هناك واجبات اخر مثلا يكون وجوب ما يجب منها فرع عليه او وصله اليه اما ان يكون هذه لطفا فيه او لا تتم اداوه الا بها لانه لو كان كذلك لم يخل ان يكون من افعال من وجبت عليه هذه الواجبات او تركه او لا بل من افعال غيره او تركه والثاني محال لانه لا يجب ان ينفع الغير ولا ان يدفع الضرر عنه من جهة العقل الا ما يعود علينا نفع او دفع ضرر فلم يصح ذلك واذا كانت من فعل من وجبت عليه او تركه لم يصح ذلك لوجوه احدها ان هذه الواجبات يجب لامر راجع اليها ومعقول فيها من كونها شكرا للنعمة ورد للوديعة وقضا للدين وغير ذلك كونها تركا للظلم او الجهل وغير ذلك ولهذا متى علمناها كذلك علمنا وجوبها وان فقد كل امر يشار اليه سواها فلا يجوز ان يكون وجوبها لوجه زايد على ما يرجع اليها وثانيها انا لو جعلناها واجبة لكونها الطافا في غيرها ووصله الى سواها للزم في ذلك الغير ما يلزم فيها فكان يلزم ان يكون وجوبه لوجوب امر اخر فيودي الى ما لا يتناهى وذلك محال لانه ليس هناك امر يخصها بذلك دون ما عداها بل هي الاولى بان لا يحتاج الى غيرها في وجوبها وثالثها انه لا يصح الاشارة الى امور سواها يكون اصولا لها حتى يكون وجوبها لاجل وجوب ذلك الغير فاثبات ما لا يعقل لا يجوز ورابعها انها لو كانت واجبة لكونها الطافا في غيرها او وصله الى واجب سواها لم يكن بان يكون هي اللطف وذلك الغير هو الملطوف اولى من العكس بل هي بذلك اولى واحرى فكان يجب ان لا يتميز اللطف عن الملطوف وذلك محال فقد بان بذلك ان هذه الواجبات هي الاصول التي يتفرع عليها وجوب غيرها ويصح ان يكون هي الملطوف فيه بعينها الذي ينتهي اليه كل ملطوف فيه ولولاها ما عقل واجبات اصلا لا عقلا ولا شرعا وبمثل هذا اثبت الكلام في المحسنات والمقبحات على هذا المنهاج والله الهادي فهذا هو الاول واما الثاني وهو ما يجوز ان يكون لطفا في غيره او لا يجب لانه وصله

الى سو[illegible]

قد [illegible] لقوله لكونه [illegible] ملطفا فيه [illegible]

[illegible] انه لا بد [illegible] ان يكون لطفا [illegible]

الى سواه او يقبح لانه حاث على غيره وبلغه اليه فهو ما عدا ذلك وهو ضربان احدهما من فعل الله تعالى
والثاني من افعال العباد او تركهم اما افعال العباد او تركهم التي يصح ان يكون الطافا فهي نوعان عقلية وشرعية
اما العقلية فكمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وما يتصل بذلك او يكون مشابهة كالنظر اما النظر فقد
بينا انه انما وجب لانه داخل تحت الجملة الواحدة في العقل وهي وجوب دفع المخاوف فانه انما كان واجبا لانه يزول
به زوال الخوف وهذا راجع الى ما ذكرناه في العقل من وجوب دفع الضرر فانه يستوي فيه المعلوم والمظنون
فانه اذا لاحت امارة المضرة بترك الفصد والحجامة كانا واجبين كما لو علم ذلك ولا يصح ان يكون النظر في معرفة
الله تعالى انما وجب لكونه لطفا وان كنا نجوز في بعض الانظار ان يكون لطفا واما معرفة الله تعالى
لصفاته فقد ذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة الى انها انما وجبت لكونها لطفا وربما فسروا ذلك بانها تمكن
من اللطف بما كان اللطف الذي له حظ الدعاء والصرف انما هو العلم بالثواب والعقاب ولاكنه لا يتم الا بعد
معرفة الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته فلهذا كان وصلة الى ما هو لطف وكل عاقل يعلم ان للعلم بالثواب
والعقاب حظ الدعاء والصرف فان الثواب مرغب والعقاب مرهب والرغبة والرهبة هما اللذان يقع بسببهما
الاقدام والاحجام وقد جرى في كلام ابي علي ان معرفة الله تعالى تجب لانها وصلة الى التمكن من شكر النعمة لله تعالى
لانه قد ثبت ان المكلف اذا شاهد اثار الصنعة في نفسه وجوز ان يكون له صانع انعم عليه بالحواس والعقل
والحياة وانه يجب عليه شكره فانه يجب عليه ان ينظر ليعلم هل هذه المنافع التي يشاهدها به من صانع فعلها
لوجه الاحسان اليه ليتوصل بذلك الى الاشتغال بما قد يترجح عليه من وجوب شكر النعمة فانه لا يامن ان يستحق الذم ممن انعم
عليه اذا لم يعرفه ويميزه عن غيره فان قلنا بما ذكره ابو هاشم من وجوبها لكونها وصلة الى التمكن من اللطف
الذي هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب فلاجل ما ذكره ولاكنه يرد عليه انه يجوز ان يكون في المكلفين من يعلم الله
من حاله انه يفعل الواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية من غير ان يحتاج الى هذا اللطف وهو معرفة الله تعالى
فان قلنا انه يستحق الثواب ويدخل الجنة فقد جوزنا ان يدخلها من لا يعرف الله تعالى من المكلفين وان قلنا لا يستحق
الثواب فقد قلنا بان من اتى بالواجبات وتجنب المقبحات لا يستحق الثواب ويمكن ان يقال بان الشرع قد ورد
بانه لا يدخلها من لا يعرف الله تعالى فعرفنا بذلك انه لا احد من المكلفين ياتي بالواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية
الا من حصل له هذا اللطف ولاكنه يمكن الاعتراض بانا انما تكلمنا في تجويز العقل والعقل يجوز ما ذكرناه

فما الجواب هل يستحق الثواب ام لا ويمكن ان يجاب عن ذلك بان العقل كان يقضي بان يدخل الجنة وان لم يفعل ما هو
لطف اذا فعل الملطوف فيه ولم يات بالقبائح الا ان الشرع ورد بان التكليف العقلي لا ينفرد عن التكليف الشرعي
قال الله تعالى وان من قرية الا خلا فيها نذير وغير ذلك من ايات القران الكريم والشرعيات لا تتم الا بعد معرفة الله
تعالى واقوى من هذا الوجه ان يقال انه وان كان هذا المكلف ياتي بالواجبات ويجتنب المقبحات فمن المعلوم الواضح
انه مع معرفة الله تعالى وصفاته والعلم بانه يستحق على الواجبات الثواب وعلى المقبحات العقاب يكون اعظم واكثر ازعاجا
ورغبة في فعل الواجبات واكثر خوفا وحذرا من ترك المقبحات واللطف يجب ان يفعل على ابلغ الوجوه فوجب
عليه هذه المعرفة لانه معها اعظم ازعاجا وحذرا فلهذا كانت واجبة لكونها لطفا ويمكن نصرة ما ذكره
الشيخ ابو علي بانه قد تقرر في العقول وجوب شكر النعمة وكل عاقل اذا شاهد نفسه وحواسه والاته وانها تكمل
في انسان دون انسان وتكون كاملة في بعض وناقصة في بعض كمثل البصر والسمع والقوة في الالات جوز ان يكون لهما
من منعم انعم بها فوجب عليه الشكر على الجملة لمنعمها كما ان من سلك وقد كاد ان يهلك ورد على سقاية في الطريق
استنقذته من الهلاك بالعطش فانه يجب عليه الشكر على الجملة وان لم يعرف صاحبها كذلك هاهنا يجب عليه التعرف
لصاحبها لانه لا يامن اذا لم يعرفه من عقوبة ان يستحقها وهو لا يعرفه او منزلة بمنزلة من لم ينعم وبهذا جرت عادة العقلا
انهم يسالون من سبل هذه السقاية جزاه الله خيرا حتى يشكروه على النعمة وكذلك في المنعم بهذه الحواس والعقل
والالات يكون اولى بان يعرف لعظم انعامه وجسيم اياديه ويمكن ان يقال انه انما يجب الشكر بعد العلم بكونها
نعمة وذلك لا يتم الا بعد ان يعلم انه قصد بها وجه الاحسان وذلك لا يتم الا بعد معرفته فلا يجوز ان يكون وجها
في وجوب معرفته ولا ان يجب معرفته الى ان يتوصل الى اداء ما لم يعلم وجوبه بعد ولقائل ان يقول ليس من شرط النعمة
ان يعلم انه قصد بها وجه الاحسان بل اذا راى اثار النعمة والاثار الافضال بتواتر المنافع عليه من الغير وجب الشكر
عليه والا ادى الى ان لا يجب الشكر في الشاهد لاكثر المنعمين لانه لا يعلم هو اهم في كل حال فكان يجب فيمن اعطى غيره
في كل يوم الف دينار ان لا يجب شكره في الحال الا بعد زمان يحصل فيه العلم الضروري انه قصد به وجه الاحسان وذلك محال
بل يكفي في وجوب شكر النعمة ان يرى العاقل اثار النعمة عليه فحينئذ يجب عليه الشكر ويمكن ان يقال والاوضح
ما ذكروه فان هذا انما يصح فيما يظهر فيه اثار النعمة وهذا لا يصح فيما يراه الانسان من حواسه والاته لانه
انما يكون اثار النعمة بعد ان يعرف انها محدثة حاصلة بعد ان لم يكن وانه لا بد لها من محدث فحينئذ يجوز ان يكون

قصد بها وجه الإحسان فيجب شكره على الجملة كما تقدم متى سلمنا أنه لا يشترط في ذلك العلم بأنه قصد بها وجه الإحسان
فإذا كان لا يظهر أنها آثار النعمة إلا بعد أن يعلم أنه لم يحدثه عن قبله لم يصح ما ذكرتموه وعلى أنه ولو وجب الشكر
فيما ذكرتموه لكان إنما يجب على الجملة فيشكر المنعم بها ما لم يعلم أنه قصد بها الاستدراج إلى الهلاك ويصح أنه لا يوجب
المعرفة لله تعالى فأما القول بأنه لا يؤمن أن يستحق بنقض الشكر الجملي فذلك إنما يتصور فيما في العباد لأنه يجوز
أن يلقاه المنعم عليه وهو لا يعرفه فيكسر مثلاً له فلما تقدمه على ذلك وذمه ساقط في ضمن العلم بأن شفقة مثلاً
من العطش بالسقاية فأما في الباري تعالى فلا يصح لأنه لا يصح فيه هذا المعنى ولقائل أن يقول يجوز أن يعرض
الآدمي المرض في بعض الأوقات وهو لا يعرف حسنه فيذم فاعله إذا جوز أن له فاعلاً فعله فيكون ذلك نقضاً
لشكره على الجملة فلهذا وجب أن يعرفه لأنه لا يأمن أن يستحق الذم بالنعم عليه فإن صح هذا الوجه أمكن أن يقال
يجب معرفة الله تعالى للوجهين جميعاً وهو أنها وصلة إلى ما يجب من شكره تعالى ولأنها موصلة إلى ما هو لطف له
في الفعل يجوز أن يجب لوجهين كما هو مبين في كتب علم الكلام فيكون المعرفة هاهنا من القبيل الذي يجوز أن يكون
لطفاً ويتميز بذلك عما لا يجوز أن يكون لطفاً فهذا في العقليات فأما الشرعيات فقد اختلف مشايخنا فيها
فقال بعضهم إنما يجب هذه العبادات لأنها لطف في واجبات أخر ويكون النوافل مسهلة لهذه الواجبات الشرعية
لأن من اعتاد النوافل سهلت عليه الواجبات من الصلوات الفرائض وأجناسها ومن قل اعتياده بالعبادات النوافل
ثقلت عليه الفرائض الواجبات قالوا ولهذا اختصت بأن كل عبادة واجبة ما يكون نفلاً من جنسها من الصلوات
والإنفاق المال في الواجب والنفل والصوم منه واجب ونفل والحج كذلك والعمرة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر بما أنه ما هو من جنسه إذا تعلق الأمر بالمحسنات والنهي عن المنكرات وهات ولهذا قال الفقهاء ما لم
يكن له أصل في الوجوب لا يصح النذر به وهذا هو مذهب الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من الشيوخ ووجه
ذلك أنه لا يمكن أن يقال وجبت لنفسها لأنها أفعال لا يعرفها العقل ولا يعرف وجوبها فلو كان وجوبها لنفسها
لعلم وجوبها ضرورة كما علمت ضرورة وجرى مجرى وجوب شكر النعمة في أنه واجب لكونه شكراً للنعمة ولذلك قضاء
الدين ورد الوديعة ومعلوم أنا لا نعلمها ولا نعلم وجوبها عقلاً وليس يصح أن يقال وجبت لكونها صلاة أو صلاة
الظهر أو صوم رمضان لأن العقل لا يقتضي ذلك والعقل هو الحاكم بوجوب الواجبات وقبح المقبحات وحسن المحسنات ولأن
ذلك يقتضي وجوب كل صلاة عند الظهيرة أو عند الفجر إن كانت لا أوقاتها وكل ذلك محال قالوا ولا يجوز أن

يكون ذلك لكونها دافعة للضرر لأن ذلك الضرر نعلم أنه ليس من فعل العباد فإن العقل لا يقضي أن في أفعال العباد من
المضار ما لا يندفع إلا بالصلاة فأما إن كان من فعل الله تعالى لم يصح لأن ذلك يكون ابتداء إما ظلم لأنه غير مستحق
ولا مفعول لنفع ولا لدفع ضرر فإنه كان يمكنه أن لا يفعله ولا يوجب علينا العبادات ولا يعقل فيها سائر الوجوه
التي لأجلها تجب الأفعال في العقل لمثل ذلك واكثر ما تشبثوا في ذلك أن قالوا تجب لأنها شكر للنعمة
فالعقل لا يقضي أن شكر المنعم سوى الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من الإجلال والتعظيم فإذا فعل ذلك فقد شكره
وليس الصلاة من هذا الاعتراف في شيء ولا يبقى لها وجه وجوب سوى أنها لطف في واجبات عقلية لأنه قد بان
بالعقل أنها داعية إلى الواجب وجب عليه من فعل المكلف وجب عليه لأنه يجري مجرى الوصلة إليه كما تقدم وهذا يقتضي
أن يكون النوافل ألطافا في مندوبات عقلية مع كونها مسهلة للواجبات الشرعية لأنها لو كانت ألطافا في واجبات عقلية
أو شرعية لوجبت على ما تقدم وذهب بعض شيوخنا إلى أن الواجبات الشرعية إنما تجب لكونها شكرا لنعمة الله تعالى
وهو قول أبي القاسم البلخي وطائفة البغداديين وظهر كثيرا في كلام أصحابنا البصريين أن العبادات شكر لنعم الله تعالى وهو
قول الطائفة الكثيرة من أهل البيت عليهم السلام ووجه ذلك أن الواجب لا يجب إلا لوقوعه على وجه وقد
علمنا وجوبها بالشرع فلو لم يكن لها وجه وجوب في العقل لما جاز من الله تعالى أن يوجبها لأن إيجاب ما ليس بواجب قبيح
ولا تكون واجبة إلا ولها وجه وجوب في العقل ونحن نعلم بالضرورة أن أكثر الوجوه التي لأجلها تجب الواجبات في العقل
لا تحصل بهذه العبادات من كونها قضاء للدين أو ردا للوديعة أو دفعا للضرر عن النفس إلا أن يقال تدفع بها ضررا
يفعله الله تعالى لو لم يفعلها المكلف وذلك لا يصح لأن ذلك الضرر يكون ظلما قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح فإن قيل
يفعله إن لم يفعلها المكلف لكونه تاركا للواجب قلنا فإذا هي واجبة لا لدفع الضرر فلهذا عاقبه على تركها
فالعقاب عليها فرع على أنها واجبة وذلك فرع على أن لها وجه وجوب في العقل ولا يبقى من وجوه الواجبات العقلية
إلا أن يقال بأنها لطف في واجب عقلي أو أنها شكر لنعمة الله تعالى ولا يصح أن يكون لطفا لأن العلم بالوجوب فرع على العلم
بوجه الوجوب إما على جملة أو تفصيل ومعلوم أنا نعلم وجوبها وإن لم نعلم أنها لطف وأيضا فالعقل لا يقضي بأن الصلوة
تدعونا إلى قضاء الدين أو رد الوديعة أو غير ذلك فثبت أنها شكر لنعمة الله تعالى وللقائل أن يقول في الوجه الأول من

هذا نقل

هذين الوجهين انا نعلم وجوب الصلوة والصيام وغيرهما من العبادات وان لم نعلم انها شكر لله تعالى والاصل في
ذلك ان الواجبات على ضربين احدهما نعلم ضرورة فلا يمكن العلم بوجوبه الا بعد العلم بوجه وجوبه لانه الكاشف
عن وجوبه ضرورة وجرى مجرى الفرع والاصل والثاني نعلم باستدلال وهو ضربان احدهما لا نعلم الا بعد العلم بوجه
الوجوب بحيث يكون الوجه دليلا على وجوبه الا ترى انا لا نعلم وجوب الفصد والحجامة الا متى علمنا انهما
مختص بكونهما دافعين للضرر فيكون العلم بالوجه دليلا لنا على وجوب هذين الفعلين والثاني نعلم وان لم يتقدم العلم
بوجه الوجوب وهو اذا كان الدليل على وجوبه ليس هو وجه الوجوب وليس ذلك الا في الواجبات الشرعية لانا
كما نجوز ان الواجب منا اذا لم نعلم ضرورة وجوب الفعل بالضرورة فانه قد يمكنه استدراكه بالدلالة بان نعلم
في فعل بعينه انه مختص بالوجه الذي يقتضي الوجوب فيعلم حينئذ الوجوب كما ذكرناه في الفصد والحجامة فانا نجوز
ان نعلم الله تعالى فيما هو من بعض مقدورنا انه متى كان على وجه مخصوص صلح ان يكون شكرا لنعم الله تعالى وصلح ان
يكون داعيا لنا الى فعل واجب عقلي من شكر نعم الله او غيره وان لم نعلم الجنس تفصيل ذلك فانه تعالى علام الغيوب
وهذا كما ان الطبيب قد يعلم ان في ملازمة بعض الناس لحركة مخصوصة مصلحة له ورياضة لبدنه دافعة لبعض
المضار التي لا يامنها وان لم يعلمها الانسان بنفسه وكما نعلم ذلك فان بعض الملوك متى انعم على بدوي بالف
دينار فانه يجب عليه شكره ويعلم وجوبه على الجملة بما يعد شكرا له ولا كنه فيجهل ما هو معدود من
شكره حتى يعرفه البلدي ان من شكر الملك ان لا يبتدر جلة في وجهه وان ذلك مما يعد كفرا للنعمة فيحمله
يعلم البدوي ان ذلك واجب عليه ويدخل في جملة ما يجب من شكره فكذلك يجوز ان نعلم الله تعالى ان من شكر
نعمته ان نعظمه بالعبادات وسائر القرب وقد ثبت في العقل ان ما صح ان يكون تعظيما له وجب علينا فعله وهذا
كله يدل على انه كما يجوز ان يكون للعبادات لطفا يجوز ان يكون شكرا للنعمة ولا ينفرد احدهما بذلك دون
الاخر وبذلك يبطل قول القائل لا نعلم ان للصلوة تدعونا الى الواجبات العقلية لانه يجوز ان يعلم تعالى ما لا نعلم فيعلم
انها داعية لنا وان لم نعلم ذلك ويمكن ان يحتج على انها شكر لنعم الله تعالى بانه قد ثبت انه يجب علينا شكره
لعظيم النعمة علينا وثبت ان الشكر يتزايد بتزايد النعم كما تقدم وصح انه تعالى انعم علينا باعظم النعم واصول
جميع المنح والقسم ثم انعم علينا بفروعها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله فيجب ان يبلغ شكره انهى ما يدخل تحت

مقدورنا والكرم وأقصى ما نعلم أنه تعظيم له وأعظمه وأقصى ما نعلمه تعظيما هو العبادة لأنها غاية
الخضوع والتعظيم للمعبود فوجبت علينا عبادته على مقدار ما نستطيع وأبلغ ما يدخل تحت المقدور لكونها شكرا
له ولو لم يتقدم منه الإنعام بأصول النعم ما استحق علينا ذلك بل كان يستحق علينا بمقدار ما ينعم به علينا ولهذا
لا يستحق الوالد العبادة على ولده وإن عظمت نعمته عليه وإنما يستحق عليه من الشكر أزيد مما يستحقه الأجنبي الذي
ينعم عليه فإذا ثبت أن العبادة هي غاية التذلل والتعظيم للمعبود وقد ثبت أن ذلك لا يستحق إلا على أصول
النعم ثبت أن العبادة إنما تجب لكونها شكرا على أصول النعم فإن الذي يستحق من التعظيم على النعم إنما هو الشكر
عليها وهذا الوجه هو أقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي والكتاب ناطق بمثل ذلك قال الله تعالى
اعملوا آل داود شكرا وغير ذلك من آيات القرآن الكريم ولقائل أن يقول إن هذه العبادات الواجبة
لو كانت شكرا لأصول النعم وقد ثبت أن العقلاء قد اشتركوا فيها لوجب أن يشتركوا فيما يجب من العبادات ومعلوم
أنهم يختلفون فيها بحسب الشرائع والملل وبحسب الذكورة والأنوثة وتختلف الحائض والطاهر والمقيم والمسافر
والمأموم والإمام وتختلف بحسب الشهور والأيام مع أن الموجب لها واحد وقد يشترك الشخصان فيما يجب
عليهما مع أن النعم عليهما واحدة متفقة وفي ذلك دلالة أن وجه وجوبها ليس هو كونها شكرا للنعمة وأيضا
فكان يجب أن لا يصح نسخ الشرائع لأن شكر النعمة لا يجوز نسخه من حيث أنه لا يختلف بحسب الأوقات والأشخاص
والأماكن ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال إنما اختلاف العبادات في القلة والكثرة فيجوز أن يختلف
باختلاف القوى ويكون الذي يلزم الضعيف من العبادات التي هي شكر نعم الله تعالى أقل مما يلزم القوي وإن كان
مقدار النعمة واحدا ولهذا يختلف في الشاهد بحسب ذلك ألا ترى أن من أنعم على كل واحد من الشخصين بألف دينار
فإنه قد يختلف ما يجب من مقدار فعل الشكر فيهما مع اتفاقهما في النعمة فإن أحدهما إذا كان أخرس فإنه لا يلزمه
من الشكر إلا ما يقع في القلب فقط وإذا احتاج هذا المنعم إلى أن يناوله أحدهما قلما وهو قاعد في مكانه
فإنه من شكر النعمة وإن كان فعلا ومع ذلك يجب على الصحيح دون المريض والنعمة عليهما واحدة وكذلك
لا يمتنع تفاوت ما يجب من العبادات في المقدار بحسب ذلك وعلى هذا إذا وجب الشكر باللسان عليهما جميعا

واعتبرهما

واحدهما ليس في امكانه الا قدرة واحدة والاخر في امكانه قدر كثيرة فانه لا يجب على الضعيف الا فعل واحد
ويجب على القوي ان يفعل جميع قدر الكثير فانه لا يصح ان يفعل بعضها دون بعض وايضا فان الشكر
واجب على جميع نعم الله تعالى لا تختص به اصول على فروعها وجميع النعم على التحقيق من الله تعالى وما يلزم من العبادة
لله تعالى شكرا على اصول النعم لا بد معها من الشكر على جميع فروع النعم فيصير ذلك الشكر من جملة العبادة لان ذلك
الشكر هو الاعظام المقترن بالاعتراف لله تعالى بالانعام وهو يستحق لمنعم واحد وكان انما يستحق في منعمين احدهما
منعم باصول النعم والاخر منعم بما دون ذلك فيعلم ان احدهما يستحق العبادة دون من ذكرنا والاخر يستحق
دون ذلك لا العبادة فاما في منعم واحد يستحق شكرا كثيرا في نعم كثيرة بعضها يستحق عليه العبادة وبعضها
يستحق عليه شكر وان لم يبلغ عبادة فانه لا يمكن تمييز ذلك المستحق بعضه من بعض بل ما يجب من الاعتراف والتعظيم
والعبادة التي هي غاية التعظيم بسببه واحد لا ينفصل بعضه عن بعض ولا يمتنع ان يتزايد الشكر بتزايد النعم في الناس
فانهم يختلفون في ذلك ويمكن ان تكون النعمة على الحاضر اكثر منها على المسافر لما ينال من المشقة فلهذا
يسقط عنه ركعتان وان تكون الزكاة انما تجب على الغني دون الفقير وان وجد ذلك المقدار لان النعمة على
الغني اكثر وان تكون النسخ لكثير من الشرائع والشدائد التي كانت على من قبلنا لاجل ان النعمة عليهم كانت اكثر
وهم كانوا اقوى واقدر واكثر اموالا واعمارا واعدادا نعم ولكن هذا الوجه لا يستقيم على قول العابد فقد
تتفق الشخصان في النعمة وان كانت العبادة متفاوتة وقد يتفاوت النعمة ويجب على الاول نعمة الاكثر من العبادة
وهذا ظاهر في صلاة الحضر والسفر فان المسافر قد تكون النعمة عليه اكثر واعظم من نعم المقيم وان استوت
النعمة كما تعلم ان اصول النعم فيهما واحدة فما شان احدهما يجب عليه القصر دون الاخر والجواب يوجب
ما لا ينبغي ان يستحي منه وان خالف قول الجماهير وهو ان العبادة لا يصح ان تكون شكرا الا على اصول النعم
لما قدمنا ولهذا تجب العبادة على الجملة التي هي غاية التعظيم والتذلل للمعبود على كل من اختص باصول النعم
وان الاعتبار فيها بالموقع في التعظيم والتذلل لا في المقدار ولهذا لا يختلف في القادر والضعيف وان كان
وجه الوجوب واحد وان الشكر على سائر نعم الله تعالى يجب ان يكون مضموما الى ما يلزم من عبادته التي هي تعظيمه
ونهاية التذلل له ومتى لم يمكن العلم ان هذه العبادات التي هي الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وسائر

القرب من الواجبات تثبت فيها معنى العبادة إلا بالشرع فإن كل عاقل يعلم أنه متى نفى اعتبار الشرع لم يعرف أن
هذه الأركان في الصلوة والأذكار ولا الإمساك عن الشراب والطعام فيه تعظيم لذي العزة والجلال لا بقصد ولا
بغير قصد وهذا ضروري لا يحتاج فيه إلى الاستدلال ولكن الله تعالى أعلمنا أنها مختصة بالإجلال والإعظام لذي
العزة والإكرام متى أتينا بها على وجهها الذي شرعها وبينها وليس يجوز أن تكون مختصة بذلك لأنفسها لأنا نعلمها
ضرورة عن مجرد هذه الأفعال ولا نعلم اختصاصها بكونها عبادة فدل على أن كونها عبادة أمر زائد عليها لا يثبت
بمجردها فثبت أنها إنما تثبت بفاعل لها جعلها على هذا الوجه الذي هو كونها عبادة وليس ذلك إلا المكلف وإلا
لم تكن عبادة منه بمعنى لم يكن مؤثراً في كونها عبادة وبهذا بطل القول بأن الذي جعلها عبادة هو الله تعالى وإن كان
هو العابد بها تعالى عن ذلك إلا أن يكون معنى جعله لها عبادة أنه حكم بأن العبد إذا أتى بها على وجهها كانت عبادة
فهو كذلك ولا يحصل كونها عبادة بهذه الأفعال إلا ولنا في هذه الأفعال بنفسها مصالح وألطاف واجبات عقلية
فلهذا اختلفت هذه الأفعال والتروك بحسب الأشخاص والأوقات والأماكن وصح ورود النسخ عليها لاختلاف بحسب
اختلاف المصالح في الأزمان والأعيان وغير ذلك وإن كان لا يختلف في كونها عبادة وإن اختلفت في أنفسها فدل
ذلك على أن ذلك لكونها شكراً وعلى أن مجرد هذه الأفعال وجب علينا لكونها مصلحة ولطفاً وهذا المعنى
قد أشرنا إليه في كتاب الشهاب وذكرنا أنها وإن وجبت لكونها شكراً فإنها كذلك لكونها عبادة ونحن نريد به هذا
المعنى الذي ذكرناه الآن وإن كان المخالفون على فرق منهم من قال هي شكر لنعم الله تعالى ومنهم من قال هي لطف
عن شكر وإن كان يوجد في كلام قاضي القضاة ما يدل على ما ذكرناه والقرآن ما نطق بذلك فإنه تعالى ذكر في الصلوة أن الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فأوضح أنها لطف وقال اعملوا آل داود شكراً فبين أنها شكر فبان أن هذه الأفعال والتروك
الشرعيات إنما وجبت لوجهين أحدهما لكونها شكراً وثانيهما لكونها لطفاً كما أن الفعل قد يقبح لوجهين ظلماً وعبثاً
معاً ولهذا أوجب علينا أن نأتي بها على سبيل التعظيم لله والخضوع والذلة لأن ذلك هو معنى كونها عبادة وإن فعلها مجردة
فلا يحصل هذا التعظيم والخضوع مختصاً بعين هذه الأفعال والتروك لما كان الصلاح لنا في هذه الأفعال والتروك
الشرعية فأما قول القائل إنه يلزمكم أن لا يجب الثواب على الله تعالى على هذه العبادات لأن هذه العبادات توازي
نعم الله تعالى لكونها شكراً عليها وليس يجب على المشكور على النعمة السابقة نعمة أخرى توازي شكر الشاكر له

فالجواب

فالجواب عنه انا نقول انا قد بينا ان العقل يقضي بان العبادة واجبة علينا شكرا لله تعالى على اصول النعم وان
سائر النعم لا تحصى ولا تعد وانه يستحق علينا الشكر لا محالة ومن المعلوم ان هذه العبادات لا توازي الاقل من نعم الله
تعالى بل لو ان بعض الادميين اعطانا ووهبنا ما هو دون حاسة العين والسمع والبصر واضعافه لما تضمنه هذا
النصب في الصلوة في اليوم والليلة لكان قليلا في جنب بعض تلك النعم وان كنا قد ذكرنا انه لا اعتبار بالمقدار في
الشكر بل بما يقع من الاعظام والاجلال والخضوع والتذلل فقط وبلوغه المبلغ العالي في ذلك فالثواب من الله
تعالى على ذلك فضل وانعام ولولا ذلك لما كان متفضلا علينا باصل التكليف لانه اذا كان الثواب بمنزلة الاجرة
على الاعمال فقد ثبت في الشاهد ان من استاجر اجيرا على عمل من الاعمال ليعطيه اجرته فانه وان استحق عليه الاجرة
على ذلك فانه لا يكون متفضلا عليه بذلك الاستيجار فلو كان انما عرضنا تعالى بالتكاليف الشاقة لاجل ان يعطينا
هذه الاجرة التي هي الثواب العظيم لم يكن متفضلا علينا بالتكليف وقد ثبت انه تعالى متفضل علينا بالتكليف فما تبين ان
التكليف ليس الا اكمال العقل للتميز لوجوب واجبات وقبح مقبحات وحسن محسنات وخلق الشهوة والنفار اللذين يتعلقان
بالافعال والتروك على ما تقدم بيانه فان قيل انه كان يمكنه ان يعيننا بالحسن عن القبيح فلا يشق علينا
الفعل ولا يجعله شاقا علينا استحققنا عليه الثواب ووجب عليه تعالى فعله لانا نقول وما تعني بقولك انا
نستحق عليه تعالى فعله فان عنيت بذلك انه يحسن منه تعالى عند ذلك المنافع العظيمة المقرونة بالاجلال والتعظيم
وكان لا يحسن منه ذلك التعظيم اولا قبل هذه الافعال والتروك فهذا صحيح ولاكنه لا يجب اذا احسن منه تعالى
عند فعله ولم يحسن منه عند ان لا يفعل ذلك ان يفعله فانه واجب عليه الا ترى انه يحسن المدح والتعظيم الكثير
لمن فعل الطاعات واجتنب المقبحات ويكون ذلك مستحقا علينا له وان لم يفعل كان ذلك واجبا علينا وان عنيت بذلك
انه لو لم يفعله تعالى لكان التكليف قبيحا فقد بينا ان ذلك لا يدل على وجوب الفعل وان اردت باستحقاقنا
للثواب عند فعل الطاعات واجتناب المقبحات ان الثواب جار مجرى المدح من المنعم للشاكر على النعم والاياكي لما فعل
العمل الحسن وهو الشكر فذلك صحيح ولا يقتضي ان ذلك واجب عليه له وانما يحسن منه ذلك كما يحسن من سائر العقلا
واما الحسن القديم تعالى في الثواب بانه قد اعلم انه يجازيه ووعده على الامتثال لامره فصار مستحقا عليه كاستحقاق

الموعود على الواعد له بالوفا بالوعد وليس هذا من الوجوب في شي ولقائل ان يقول لولا ان الثواب واجب
عليه لاجل الاعمال لما يقدر بقدر الاعمال ولا كثر بكثرة العمل الصالح ولا قل بقلته ولا صح القول بالموازنة والاحباط
ولا بالتكفير في الاعمال والاجماع منطبق على ذلك ويمكن ان يجاب عن ذلك بان الذي يعللونه بالجزا والموازنة
والاحباط والتكفير هو امران احدهما مجرد العمل الذي يجب لامر راجع الى نفسه من كونه رد الوديعة
وقضا الدين وشكرا للنعمة ودفعا للضرر واشباه ذلك دون ما يعد شكرا وثانيهما ما يكون لطفا
في ذلك من اعمال الشريعة من الصلوة والزكوة وغير ذلك لاجل ان هذه الامور انما كانت شاقة لان الله تعالى
جعلها شاقة وكان يمكن ان لا يجعلها علينا شاقة وان يغنينا بالحسن عن القبيح تجري ذلك مجرى انزال
الالام التي يقتضي استحقاق الاعواض ومنزلة الحالات التي يقتضي في الشاهد استحقاق الارش ويكون ما فيهما من
معنى العبادة هو الذي يكون شكرا لا يقتضي استحقاق الثواب فانا قد بينا على ان الصلوة مثلا مخصصة بامرين
احدهما انها شكر لنعمة الله تعالى وثانيهما انها لطف في واجبات اخر فمن حيث هي شكر لا يقتضي الثواب
ومن حيث هي لطف يقتضي ذلك ويكون هذا معنى قولنا ان الثواب لا يستحق على الله تعالى على العبادات اي على هذه
الافعال والتروك من حيث هي عبادة وان استحق عليها من حيث هي لطف في الواجبات فاما القول بان الثواب
واجب على الله تعالى فذلك لا يجوز على الاطلاق الا مع التقييد بما يزول معه الايهام فانه قد يبنت ان ذلك
يوهم انه قد وجب عليه لنا من الواجبات ما يشابه الواجبات علينا في الشاهد من شكر النعمة وقضا الدين ورد
الوديعة فان هذه الواجبات وجبت علينا لكونها شكرا للنعمة وقضا للدين ورد للوديعة لا لتقدم الانعام
ممن وجبت عليه على من وجبت له وهذا بخلاف الثواب فانه انما يستحقه العبد على الله تعالى لتقدم
الانعام منه على العبد وهذا على حسب الواجب الذي يقضي به العقل في الافعال فان العقل لا يقضي ان الواجب يجب
علينا للغير لانعامنا عليه مما الولاية لم يجب ذلك الواجب وانما يجب علينا الفعل لا لتقدم الانعام منا فاطلاق
القول بانه واجب عليه تعالى يوهم انه لم يكن ذلك بسبب الانعام منه تعالى وذلك خطا وايهام الخطا قبيح لا يجوز
اطلاقه عليه تعالى فان قيل اليس يجب على الواحد منا لغيره رد الوديعة لتقدم انعامه عليه بحفظها وما
هو طريق الى استحقاق ردها ولا يتم ردها الا به وهو التفضل بها كذلك لا يمتنع ان يجب عليه الثواب لتقدم

انعامه

ad 140

بسم الله الرحمن الرحـ

انعامه على العبد بما هو طريق الى استحقاقه وبما لا يسمى الثواب الا به وهو التكليف. قلنا ان رد الوديعة لم يجب لما ذكرته وانما وجب لكونه ردا للوديعة فقط بدليل انا متى علمناه ردا للوديعة علمنا وجوبها وان فقد كل امر يشار اليه مما عداها ومتى لم نعلم كونه ردا للوديعة لم نعلم وجوبها وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك. ولو كان وجوب رد الوديعة لتقدم الانعام عليه لوجب على من انعم على غيره نعمة ان يجب عليه له حق اخر لتقدم تلك النعمة وهذا لا يصح فان الانعام يوجب الحق على المنعم بل يجدد الايجاب على المنعم عليه للشكر والاجابة فكيف يصح ما ذكره السائل. الا ترى ان من لم يقصد الانعام على الغير بحفظ الوديعة ولا خطر ذلك بباله او اراد بذلك المكافاة بمثلها فانه يجب عليه رد الوديعة وان لم يكن تقدم منه الانعام عليه بحفظها فلم يصح ما ذكره وبذلك يبطل القول بانه يجب عليه ردها على المودع لانه تقدم من الانعام ما لا يتم الرد الا به.

وما بذلك ان استحقاق الثواب عليه تعالى لا يشابه ما يجب في العقول. فان معنى ذلك انه تعالى انعم علينا بالنعم الكثيرة التي لا يمكن احد ان ينعم بمثلها من اصول النعم وفروعها ثم تكفل تعالى بانه ينعم علينا بسبب قبول التعبد علينا ما هو اعظم واكبر وهو الثواب العظيم والاجر الكبير في جنات النعيم وهذا لا يعقل الا انه داخل في قبيل التفضل بل في اعلى الانعام والتفضلات. فان قيل لو لم يجب الثواب على الله تعالى لحسن منه الاخلال بالثواب فاما العبد الانعام بان لا يتقدم منه الانعام ان ذلك قبيح. قلنا ان الله كان يحسن منه ان يخل بالثواب لا يكون فعله لا لنفع المكلف منه فان اخلاله بالثواب يكشف عن امرين قبيحين احدهما كون التكليف قبيحا لانه يكون قد فعله لا لنفع المكلف الى المنافع التي هي منافع الثواب فيكون التكليف اما عبثا واما ظلما ان كان مفعولا للاضرار بالغير ابدا وثانيهما انه يكشف عن الكذب في وعده بالثواب للمطيعين وهم القائلون لا انعام رب العالمين فهذا القبح عند الاخلال بالثواب لا يرجع الى الاخلال به وانما يرجع الى ما ذكرناه وقد بينا ان الاخلال بالفعل اذا كشف عن قبح غيره ودل عليه فانه لا يقتضي وجوب ذلك الفعل ولعل ذلك يزداد وضوحا عند الكلام في الوعد والوعيد والله الهادي. فهذا هو الكلام فيما اشتبه كونه شكرا او كونه لطفا من الواجبات الشرعية من الافعال.

فاما ما حرم اجتنابه شرعا من الزنا وشرب الخمر وغير ذلك فانما وجب ذلك لقبحه وقد اختلف مشايخنا في وجه قبحه فذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة انه على ضربين منه ما يقبح لانه منع من الواجب وهو كل ما لا يعلم

قبحه الا مبنيا على العلم بوجوب غيره حتى لولا وجوب ذلك الغير ما علمنا قبحه فان وجه القبح فيه كونه مانعا
من الواجب وما لا يكون كذلك لا يكون قبيحا لكونه مفسدة وقد دل الشرع على قبائح ان ذلك لكونها مفسدة نحو
الخمر والميسر فانه يوقع العداوة والبغضاء اللذان يقبحان عقلا وذهب الشيخ ابو علي الى ان القبح في قبائح الشرع
لكونها مانعة من الواجب فقط وان كان ابو هاشم قال بمثل ذلك ثم رجع وانما منع ابو علي ان تقبح القبائح الشرعية
لكونها مفاسد لاعتقاده ان فعل المكلف لا يكون فيه مفسدة قال لانه قد ثبت ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل
المفسدة لكونها قبيحة فلو كانت في فعل المكلف مفسدة لكان لا يقع منه قبائح الشرع من الزنا وغيره بل كان يجب ان
يصرفه الله تعالى عن ذلك والا لم يكن مزيحا للعلة فلما وقع ذلك منه علمنا انها ما قبحت لكونها مفاسد وقد
قال ابو علي بان ما كان في افعال غير المكلف من المفاسد للمكلف لا بد ان يصرفه القديم عنها والا قبح منه ذلك التكليف
قال فاذا ثبت ذلك صح ان القبائح الشرعية ما قبحت الا لكونها تروكا للواجب لانه لا وجه بعد ذلك يشار اليه سواه
واحتج ابو هاشم بانه لا يمكن الاشارة الى فعل واجب يكون الزنا وشرب الخمر مانعا منه على الاطلاق فلو كان
لا يقبح الا لذلك لوجب ان لا نعلم قبحهما الا بعد العلم بوجوب ذلك الواجب وذلك محال وهذا بخلاف كثير مما
يمنع من الصلوة من الاشتغال فانا نعلم قبحه لكونه مانعا من هذا الواجب نحو البيع وقت النداء ولهذا قال تعالى اذا
نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لما كان ذلك مانعا من هذا الواجب ويمكن ان يقال
لابي علي انه يجوز ان يقع المفسدة من فعل العبد ولا يدل ذلك على قبح التكليف منه تعالى لانه عز وجل قد نهاه عن ذلك
القبيح وزجره عنه وحذره منه كان فاعله هو من قبل نفسه اتي لا من قبل الله عز وجل كما ان العبد يقع منه سائر
القبائح العقلية ولا يدل ذلك على قبح التكليف من الله تعالى لخلاف الاستفساد لو وقع من القديم تعالى او وقع من بعض من
لا عقل له فان ذلك يدل على انه تعالى قد اختار فعل ما يدعو الى القبيح وذلك قبيح لان العبد لا يمكنه الانفصال
عما يفعله الله تعالى ولا يمكنه المنع مما يقع من المفاسد في افعال من لا عقل له ويمكن ان يقال لابي هاشم انما ذكرته
من انه لو قبح لكونه مانعا من الواجب لما صح العلم بقبحه الا بعد العلم بذلك الواجب الذي هو ممنوع منه لا يصح لان ذلك
انما يلزم فيما يكون وجه القبح فيه دليلا على القبح فاما في الشرعيات فان الدليل على القبح هو النهي من الله تعالى
وما يجري مجراه فلم يصح ذلك وان كان الصحيح ما ذكره ابو هاشم فانه لا يعقل وجه لاجله تقبح هذه القبائح الشرعية

الا ما اكره من كونه مفسدة او ما اتفقا من واجب لان ما عدا ذلك من كونه ظلما او كذبا او تكليفا لما لا يطاق
او جهلا او اضرارا بالنفس او ما اشبه ذلك من الوجوه العقلية في القبح لا يصح في هذه الافعال الشرعية ولا العقل
فيها فلا يبقى الا ما ذكرناه وان لم يعلم بتفصيل ما يمنع من الواجب عما هو مفسدة الا باعلامه تعالى كما علمنا قبح ذلك
في الخمر والميسر وفي قبح البيع وقت النداء فهذا هو الكلام في تبيين ما يكون لطفا في غيره اذا كان من افعال العباد
او يكون حكمه او ما يكون مفسدة في غيره واما الضرب الاخر وهو في تبيين الالطاف او المفاسد عما
تشتبه به من التمكين وما اشبههما من فعل الله تعالى فاعلم ان التمكين واللطف وان اشتركا في انه لا بد ان
يفعلهما الحكيم تعالى للمكلف وان التكليف من دونهما يكون قبيحا وفي كثير من احكام التمكين فانهما يفترقان من
وجهين احدهما ان من حق التمكين من الشيء ان يكون ممكنا من خلافه حتى لا يصح ان يمكن الله تعالى من الحسن الا
وهو ممكن من القبيح وهذا بخلاف اللطف فانه يكون لطفا داعيا الى الطاعة عن داع الى المعصية حتى انه اذا
كان داعيا الى المعصية كان مفسدة ولا يصح ان يكلف ولم يمكن من فعل المعصية اصلا فصار ممكنه من المعصية وان
حصلت عنده حسنا ما لم يقصد به فعل المعصية بخلاف ما يدعو الى القبيح فانه يقبح اذا فعل به ما يدعو الى ذلك
وان لم يقصد به الاستفساد عند شيوخنا وثانيهما انه لا يكون لطفا ولا مفسدة الا مع التمكين حتى اذا
لم يكن ممكنا من الفعل ثم فعل به ما يدعو الى فعله لا يكون لطفا له وكذلك لو فعل به ما يدعو الى القبيح لا يكون مفسدة
والتمكين ليس يصح ان يكون شرطا في نفسه وقد دخل في ضمن ذلك التفرقة بين التمكين والمفسدة وعلى هذا الاصل
ينبني الخلاف بين شيوخ العدل بين ما يصح ان يفعله الله تعالى وبين ما لا يصح ان يفعله بالمكلف فان التمكين واللطف
يفعله الله تعالى والمفسدة لا يفعلها عز وجل وقد اختلفوا اذ ذلك في مسائل نذكر الان بعضا من ذلك منها
قولهم ان احسانه تعالى لا يتم في التكليف الا بخلق الولد الذي لولاه لم يؤمن وباماتة الولد الذي قد علم انه لولاه لما
فسد ابوه ولا الامر كما ذكره تعالى في الغلام وهذا بالخلاف بينهم فالاول من قبيل اللطف والثاني من قبيل المفسدة
وقد فرقوا بين ذلك وبين ما لا يمكن التكليف الا معه نحو الاستطاعة في الحج وغيره ومنها انهم باتفاق
قد فرقوا بين تكليف من المعلوم انه يرد النار وبين تكليف زيد اذا علم من حال عمرو انه يعصي لذلك ويرد النار فجعلوه تكليفا
والثاني مفسدة للاصل الذي بيناه ومنها تبقية الكافر اذا كان المعلوم انه يؤمن قال ابو علي

يجب عليه تعالى تبقيته وقال ابو هاشم لا يجب وهو قول قاضي القضاة حجة ابي علي ان ذلك لطف له في ازالة
عقابه وايضا فاخترامه يكون مفسدة في انه لا يتمكن من ازالة عقابه واعترضه قاضي القضاة بان هذا
يقتضي ان يكون لطفا في الماضي قال الشيخ محمود الخوارزمي يعني ابو علي انه ذا اللطف لان الغرض به ليس الا ان يقوي دواعيه
الى ما كان يجب في تكليفه فيفعله فيتخلص من العقاب فوجب تبقيته لذلك وحجة ابي هاشم ان هذا
تمكين وابتداء تكليف وقد ثبت ان ابتداء التكليف لا يجب فكذلك ابقاؤه لانه ابتداء التكليف في غد فان
تكليفه في اليوم الاول ليس هو تكليفه في اليوم الثاني بل الثاني تكليف متجدد ولا سيما ان من حق اللطف ان يتقدمه
التمكين كما تقدم ولقائل ان يقول ان الذي دعاه تعالى الى تكليفه وهو علمه بانه طريق الى استحقاق الثواب
يدعوه الى تبقيته حتى يبلغه تلك الطريق الى الثواب والا عاد على غرضه الاول بتكليفه ليبلغ الى الثواب بالنقض
والابطال وايضا فدواعيه متوفرة الى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على تبقيته وغير ممنوع منه
فوجب تبقيته من طريق الدواعي عندنا وعندهم ومن طريق وجوب الانعام عندهم كما احتج به بعضهم في وجوب اللطف
وقد ذكر قاضي القضاة انه يمكن ان يقال تجب تبقيته لاجل ذلك لا لاجل اللطف لا لاجل التمكين وان لم يرد به ما ذكرناه
لم يصح وايضا فان الله تعالى على كرمه وفضل حلمه وان من كرمه وحلمه ان يتفضل بالتكليف تعريضا للثواب
وهو يعلم انه ان لم يخترمه بلغ الى الثواب ثم يخترمه دونه ويحول بينه وبينه ولو وفقه لوصل اليه لا محالة ولا
سيما مع ما طبع عليه قلبه من التسرع الى الشهوات القبيحة والحسنة وانه لو شاء لاغناه بالحسن عن القبيح فلو جاز ان
يخترمه على ذلك لجاز ان يقال بانه كان يمكن ان لا يقبل توبته وان كان قد اخترم الجرائم وارتكب العظائم
كذلك لا بد ان يبقيه حتى يتوب اذا كان في علمه انه اذا ابقاه يتوب لان الداعي له الى قبول توبته يدعوه الى
ما لا يتم توبته الا به وهو تبقيته وترك اخترامه فهذا ما امكن ان ينصر به هذه المقالة والله الهادي
ومنها اخترام المؤمن اذا كان المعلوم انه ان ابقاه كفر ومات على كفره فانهم اختلفوا في ذلك فذهب
الشيخ ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة الى انه لا يجب هذا الاخترام ولا يقبح هذه التبقية وذهب الشيخ محمود بن
الملاحمي الى انه يجب اخترامه حجة الشيوخ ان تبقيته من قبيل التمكين وابتداء التكليف وقد ثبت ان

التمكين

النهي من القبيح لا يقبح وان الابتدا بالتكليف لمن يعلم انه يترك البار لا يقبح فيجب ان يحسن هذه التشبيه وان
لا يجب الاحترام والقايل ان يقول ان تبقيته له مع علمه بانه يبطل ثوابه ويعصي ربه ويهلك نفسه نقض لغرضه
بالتكليف لانه كان غرضه به الثواب الذي قد استحقه المكلف فتبقيته مع علمه بكفره لاجلها يعود على
غرضه بالتكليف بالنقض والابطال وقد ثبت انه تعالى ارحم الراحمين ولا حاجة له الى اهلاكه واعطايه
وقد صار ملجيا فكيف يقال بانه يفعل له ما يهلك ما قد استحقه وهذا ليس من الكرم والجود ولا سيما
مع وعده تعالى بانه لا بد ان يدخل المومن جنات تجري من تحتها الانهار فان ذلك يقتضي انه عز وجل لا بد ان يبلغهم
الى ما قد وعدهم والا كان الوعد كذبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا فان هذا التكليف الثاني
الذي يكفر معه يجري مجرى تكليف زيد اذا علم ان عمرا يكفر عنده ومجرى تكليف زيد فعلا اذا علم انه يعصي في فعل
اخر تمكينا ان ذلك لا يفعله تعالى لانه مفسدة عند شيوخنا بالاجماع ولانه يعود على غرضه بالتكليف بالنقض
والابطال وكذلك في مسئلتنا بل ذلك فيها اولى واحرى لانه قد استحق من الثواب ما لو لا تبقيته لوصل الله لا محالة
فالجواز الحجة بينه وبينه بهذه التشبيه والله الهادي وحجة الشيخ محمود بن الملاحمي كالذي
ذكرناه لانه قال بانه يجري مجرى المفسدة وينقض الغرض بالتكليف الاول وهذا الخلاف من ظاهره الايمان
وباطنه الكفر والعصيان فانه يجوز ان يبقيه تعالى وان علم انه يتظاهر بالكفر والعصيان لانه لم يستحق بعد
شيا من الثواب فيكون مبقيا عليه ولا تكليفه جاريا مجرى المفسدة له في الاول لان الكثر ما في ذلك انه كان
لا يجري عليه احكام الكفار فصار يجري عليه وهذا جائز لان ذلك جاري مجرى الحد لان له حتى اجريت عليه
الحدود والعقوبات في الدنيا الا ترى ان الفاسق قد يزني ويشرب ويسرق ولا يحد لفقد العلم بذلك
ثم يجري عليه ذلك عند ظهوره او شهادة من يشهد به ولا يكون ذلك قبيحا في حقه كذلك في مسئلتنا
وكذلك فان ذلك كخلاف حكم المومن باطنا وظاهرا اذا علم الله تعالى انه ان ابقاه فانه يفسق ثم يتوب
ويومن فانه لا يجب اخترامه ويجوز تبقيته لانه يجوز ان يستحق بتوبته وايمانه بعد ذلك اكثر مما فات عليه
بفسقه من ثوابه ولا سيما على قولنا ان طاعاته تعود موثرة في استحقاق الثواب بعد توبته على ما نفصله في
التوبة ان شا الله تعالى بخلاف ما لو ثبت انه لا يستحق شيا من الثواب لا اصلا او يستحق دون ما كان حصل له

أولًا فإن ذلك لا يفعله القديم تعالى لأن الداعي له إلى التعريض لنيل العالي من الثواب بدعوة إلى الخير أمره لأن
لا يفوت عليه ما يتصل من ذلك وعلى هذا يصح أن يتأول الآيات في القرآن نحو قوله كيف يهدي الله قوما كفروا
بعد إيمانهم على ما ذكر من أنهم قوم من اليهود كان قبل البعث آمنوا بمحمد فلما بعث كانوا منافقين ولم يكن
إيمانهم حقيقيا وكذلك قوله إن الذين آمنوا ثم كفروا يكون في المنافقين كما ذكره العلماء وكذلك في قصة
بلعم وقصة إبليس وإيمانه أن ذلك يكون إيمانا غير حقيقي بل نفاقا فعلى هذا يجري القول في هذه المسألة والله
الهادي ومنها اختلافهم في تقوية الشهوة التي عندها يعصي وكان لا يعصي من دون هذه الزيادة
قال أبو علي لا يحسن هذه الزيادة ولا يفعلها وما يقع من المعصية عند قوة الشهوة كان يقع من دونها وقال
أبو هاشم لا يقبح هذه الزيادة وكذلك تقوية إبليس وتمكينه من الوسوسة قال أبو علي لو كان لفسد به
أحد ما أبقاه الله أو لكان لا تمكنه من ذلك وقال أبو هاشم يجوز أن يفسد به ولا يقبح تقويته ولا تمكينه
من ذلك وحجة أبي علي أن ذلك مفسدة والمفسدة قبيحة والله تعالى لا يفعل القبيح وحجة أبي هاشم
أن ذلك زيادة مشقة تجري مجرى ابتداء التكليف للتعريض للثواب وحجة أبي علي أن هذه الشهوة
الزائدة والتمكين لإبليس من ذلك الدعاء يكون مفسدة لأنا لا نعني بالمفسدة إلا ما يكون المكلف معها أقرب
إلى فعل ما كلف تركه وترك ما كلف فعله مع تمكنه في حال الفعل والترك وهذا المعنى حاصل في ذلك وكان
قبيحا لا يفعله القديم تعالى فإذا فعله واختار المكلف عنده المعصية علمنا أنه كان يختار من دون هذه
الزيادة ومن دون ذلك الدعاء ويمكن الاعتراض على أبي علي أن الله تعالى حكى عن إبليس أنه يقول في الآخرة وما
كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فبين أنهم قد ضلوا بسببه ولأنه لو لم يكن يضل عند دعائه
أحد لكان لا عذر الله تعالى وقد قال تعالى في حكاية أهل النار ودعواهم ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس
نجعلهما تحت أقدامنا ويمكن الاعتذار لأبي علي بأنه يمكن وقوع الضلال عند دعائهم على وجه كان يقع
من دون دعائهم ويكون المكلف بعد ذلك سواء دعوا أو لم يدعوا ويمكن الاحتجاج لأبي علي بقوله
تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض وبقوله كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى

بقوله

وبقوله ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فبين انه منع
المفسدة وان كان التكليف معها اشق وكذلك قصة الغلام الذي اخبر قتله موسى عليه السلم لان
بقاه مفسدة وان كان لو بقي لكان التكليف اشق ويمكن الاعتذار لابي هاشم بانه يمكن انه انما
منع من الغنا المخصوص ومن بقا الولد لان التكليف معه اشق والثواب عليه وعلى غير الاشق على سوا من غير زايد
وكذلك انما منع من بقا الغلام لان ثواب ابويه مع بقايه وموته سوا والتكليف مع بقايه اشق
فيكون مفسدة مع هذا دون ان يكون ذلك للغنا وبقا الغلام مفسدة في تكليف ثوابه اكثر لانه
يجوز التعريض لتلك الزيادة فافترقا ولقايل ان يقول اذا كان الغرض بالتكليف هو تمكين المكلف
من الثواب وتعريضه له فكل ما لا يتم ذلك التكليف الا به كالاشتداد المشتهى والنفار يكون في الحسن جاريا
مجراه وكل ما لا يتم التكليف من دونه ولا كنه معه يكون اقرب الى فعله او اختار عنده فعله فان ما
يدعوه تعالى الى التكليف يدعوه الى ذلك وكل ما يكون معه اقرب الى ان لا يفعل ما كلف او يعصي فيه يجوز باده
الشهوة وما يجل بليس من الدعا على ذلك الوجه فان ما دعاه الى التكليف يصرفه عن فعل ذلك الذي يفسد عنده
الا ان يفعله تعالى مع رفعه للتكليف وهذا اقوى من قول الشيخ ابي علي ولا اشبه ذلك ما لو اذا علم
الله تعالى انه اذا بعث رسولا بالشرع كان ذلك باعثا على حرب المكذبين له فان هذا الفعل لا يكون مفسدة
لان المفسدة انما يكون مع التمكين وهذه البعثة في هذا التي هي تمكين من التكليف بالشرعيات من حيث لا
يمكن الشرعيات الا بعثه التي اصلا تجري مجرى العقل الذي هو تمكين من التكليف حيث لولاها لما صح التكليف
اصلا وهذا الخلاف ما لو علم الله تعالى انه اذا بعث رسولا اخر يدعو الى مثل ما دعا اليه الاول جاز به
المكذبون له بعد ايمانهم فان هذا يكون مفسدة ولا بعثه الحكيم تعالى ويمكن ان يقال ويكون مفسدة
اذا علم انه جاز به من هو كافر بتلك الشريعة اصلا لان بعثه قد دعت الى فعل هذا القبيح الذي كان يمكن ان
يفعل وان لا يفعل ويحتمل ان يقال لا يكون مفسدة في حق من هو كافر لانه ليس بمتمكن من الحرب وان لا يحارب الا به
وهذا اولى وبذلك يتم الكلام في هذا الضرب وتمامه يتم الكلام في الموضع الخامس وهو فيما يشتبه باللطف
والتمييز بينه وبين غيره واما الموضع السادس وهو في بيان اقسام اللطف واحكام كل قسم منه على التفصيل

فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في بيان انواع الالطاف والمصالح وثانيهما الكلام في كل نوع منها

اما الموضع الاول وهو في بيان انواع الالطاف والمصالح فاعلم ان المصالح الدينية نوعان احدهما من فعل الله تعالى والثاني من فعل غيره وفعله تعالى نوعان مضار ومنافع والمضار نوعان امراض وغير امراض وغير المضار انواع الاجال والغلا وغيرهما والمنافع نوعان احدهما ما يختص المكلف نحو الصحة وما اشبهها وثانيهما الاخصه وذلك انواع نحو الرزق والرخص والخصب وغير ذلك فينبغي ان نتكلم في جميع هذه الانواع الخمسة وهي الامراض وما يتصل بها والاجال والغلا والرخص فنجملها وان كان من قبيل المنافع التي الكلام فيها واحد ثم الارزاق والخصب والصحة تدخل في ضمن ذلك ثم نتبع ذلك بما يكون من المصالح من افعال العباد فهذه هي المصالح الدينية والله الهادي واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع منها فنحن نتكلم فيها على الترتيب الذي ذكرناه اولا والله الهادي

النوع الاول من المصالح الدينية

القول في الامراض والالام

والكلام منها يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في اضافتها الى الله تعالى وثانيها الكلام في حسنها وثالثها الكلام في وجه حسنها ورابعها الكلام فيما يستحق عليها اما الموضع الاول وهو الكلام في اضافتها الى الله تعالى فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف

اما الموضع الاول فمذهبنا ان الامراض من فعل الله تعالى وهذا هو مذهب اهل الاسلام كافة وذهبت الطبائعية الى انها تحصل بتأثير الطبائع وغلبتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وليس هو ما يذكره من هذه الاعراض من طبايع وامور معنوية خفية ومركبة وربما مالت المطرفية الى هذا القول وذهبت الثنوية الى ان الامراض حصلت بتأثير الظلمة بناء على انها من قبيل الاشرار وان الشر لا يكون الا من الظلمة وذهبت المجوس الى انها بتأثير الشيطان وهو اهرمن عندهم بناء على ان الشرور كلها منه وربما ذهبت اليه المطرفية فهذا الموضع الاول

واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك ان الامراض محدثة وكل محدث يحتاج الى محدث ومحدثها لا يكون الا الله تعالى وهذه الدلالة مبنية على ثلاثة اصول اما الاصل الاول وهو انها محدثة فالكلام منه يقع في

موضعه

موضعين احدهما انها امور زايده على الاجسام والثاني انها محدثه اما الموضع الاول وهو انها
امور زايده على الاجسام فالذي يدل على ذلك انها لو كانت هي الاجسام لوجب في كل جسم منها ان يكون
متألما فكان ذلك لا يختص الحيوان دون الجمادات وايضا فانها تتجدد وتزول والجسم على حالته
وايضا فانا نقدر على الالام التي هي من جنس الامراض ولا نقدر على الاجسام وايضا فان
الاجسام مشتركه في كونها اجساما ومفترقه فيما ذكرناه فلا بد ان يكون ما افترقت فيه امرا زايدا على
ما اشتركت فيه والا كانت قد اشتركت وافترقت في حكم واحد وذلك محال فثبت بذلك انها ليست هي
الاجسام واما الموضع الثاني وهو انها محدثه فالذي يدل على ذلك ما قدمنا من انها يجوز عليها
العدم والبطلان والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان واما الاصل الثاني وهو ان كل محدث
يحتاج الى محدث فقد تقدم بيانه وبه ابطلنا قول الطبايعيه والمجوس والثنويه والمطرفيه واما الاصل
الثالث وهو ان محدثها ليس الا الله تعالى فالذي يدل على ذلك انها لو لم تكن من فعل الله تعالى لكانت من فعل
القادرين من العباد لانه لا فاعل الا الله تعالى او العباد لما قدمنا انه لا ثاني له تعالى ولا يجوز ان يكون
من افعال القادرين من العباد لوجهين احدهما انه كان يجب ان يحصل بحسب قصودهم ودواعيهم وينتفي بحسب
كراهتهم وصوارفهم ومعلوم انها تحصل وان كرهوا حصولها في انفسهم واولادهم وينتفي وان احبوا
حصولها في اعدايهم الوجه الثاني انها لو كانت من افعال العباد لم تخل اما ان تكون من افعال
المرضى في انفسهم او من فعل غيرهم فيهم ومحال ان تكون من افعالهم في انفسهم لمثل ما قدمناه اولا ومحال
ان تكون من فعل غيرهم من العباد فيهم لانه لا يخلو ان يكونوا يفعلونها في غيرهم اختراعا او لا ومحال ان يفعلوها
اختراعا لان الواحد منا لو قصد الى اختراع الالام في غيره لتعذر ذلك عليه على وتيره واحده وطريقه مستمره
ويعلم ذلك اضطرارا كما يعلم باضطرار انه يتعذر عليه تحريك الاجسام البعيده منه من غير آله ولا سبب
ومحال ان يكونوا يفعلونها في غيرهم لا على سبيل الاختراع لان ذلك لا يصح الا باستعمال محل القدره في الجسم الذي
تحدث فيه الالام او استعمال آله بالمماسه لما ماسه ومعلوم ان الواحد منا تحدث الالام العظيمه بالحمى
والصداع وغير ذلك وان لم يحس بمماسة غيره له ويعلم ذلك ضروره فلا يجوز مع ذلك ان يكون بفعل

احد من العقلاء تبين ذلك وبيّنه ان الالم اما ان يكون متولدا عن التفريق او الوهي لبنية الحياة كما
يذهب اليه الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة او يكون عن نفس التفريق والوهي لبنية الحياة وايهما كان فانه لا يحصل
بما يتبين من اجل كل تفريق بينته وان كان الالم العظيم بالصداع وعرق النسا وغيره فان بدلك ان الالم الذي هي
الامراض الحادثة انما يكون بفعل الله تعالى فان قيل ان ما ذكرتموه فرع على اثبات الالم في نفسه عرضا لمحل الجسم
وانه نوع سوى سائر انواع الاعراض فبينوا ذلك ليتضح ما ذكرتم قلنا ان الالم من اجلى المدركات واظهرها
فان كل عاقل يعلم انه يحس بالالم عند الحمى والصداع ووجع الضرس وغير ذلك ولا يخفى ذلك على الصبيان المراهقين
فضلا عن العقلاء البالغين فاما القول بانه امر زائد على الاجسام فقد تقدم بيانه واما انه امر يختص المحل
فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم ضرورة التفرقة بين العضو الذي فيه الالم وبين غيره من الاعضاء ولهذا الحد
المصدع التفرقة بين راسه في الالم وبين سائر بدنه ومن معه عرق النسا فانه يجد التفرقة بين اعالي بدنه واسفل
بدنه وكذلك من معه وجع الضرس يجد التفرقة جلية ظاهرة فلو كان امرا راجعا الى الجملة لم يصح فيه هذه
التفرقة فاما هل هو التفريق او غيره فقد اختلف شيوخنا في ذلك فذهب ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة
الى انه امر زائد على التفريق لبنية الحياة وذهب الشيخ ابو اسحاق بن عياش الى انه هو التفريق لبنية الحياة وزوال
الاعتدال وهذا القول هو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي وحجة قاضي القضاة ان الالم يدرك بمحل
الحياة في محل الحياة ولهذا العلم ضرورة لا ادراكه منه ويفرق بينه وبين غيره في ذلك فلو شاركته في انها تدرك
لمحل الحياة فانها تفارقه في انها تدرك في غير محل الحياة قالوا ولهذا قلنا بان اللذة هي الالم اشاركه
في ذلك وانما يفترقان بان الشهوة يتعلق باحدهما فيكون لذة والنفار يتعلق بالاخر فيكون الما وقد ثبت
ان الافتراق لا يدرك اصلا فضلا عن ان يدرك بمحل الحياة في محل الحياة ولهذا متى افترق الجسمان في مكان متقارب
فانه لا يفرق بينهما بحاسة البصر ولا بحاسة اللمس فلا يصح ان يكون هو الافتراق وايضا فقد ثبت ان
المصدع ومن معه وجع الضرس او عرق النسا يجد الالام العظيمة من دون تفريق وان كان تفريقا فانها
حاصلة لا لجنبه فانه لو قطع من بدنه اشيا او غرز الابر الكثيرة فيه فان ما ذكرناه من هذه الالام يزيد

على ما يوجد

على ما يوجد عند ذلك التفريق من الآلام وإذا كانت لا تحصل الحسنة كان ذلك من أبلغ الدليل أنه
ليس هو التفريق لبنية الحياة وجه محمود لأنه لو كان زائداً على التفريق لصح أن يوجد تفريق بنية الحياة
وإن لم يوجد الألم أو يحصل الألم من دون التفريق لبنية الحياة ويمكن أن يقال إنه إنما لم يوجد من دون
التفريق لأنه يتولد عن التفريق مما لم يحصل السبب لا يحصل المسبب هذا في أفعال العباد وإلا فقد يجوز حصوله من
دون التفريق لما بيناه في المصدع وغيره ويمكن أن يقال حيث لا يمكن أن يتميز عن الافتراق ثم يقال بأنه متولد
عنه لأنه لا بد أن يتميز السبب عن المتولد وما يذكرونه من وجع الضرس وصاحب الصداع لا يصح لأنه لا بد من
تفريق هناك في بنية الحياة والواحد منا إذا وضع يده على رأس المصدع يجد الصدمات الكثيرة بحسب ذلك
ويمكن الاعتذار لأبي هاشم بأن ما يتصوره من التفريق في الرأس أو في أصول الضرس ليس هو بحسب الآلام العظيمة
بل كثير من تقطعات البدن بالسكين لا يقاوم تلك الآلام مع أنها أوضح وأبين مما يتصوره من تفريق الرأس
بالصداع والتفريق بوجع الضرس فهذا إنما يمكن به نصرة كل واحد من القولين وبذلك تم الكلام في الموضع
الأول وأما الموضع الثاني وهو في حسن الآلام فالكلام منه يقع في موضعين أحدهما في
حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف ح
أما الموضع الأول فعندنا أن الآلام حسنة وهو مذهب أهل الإسلام كافة وذهبت الثنوية إلى
قبح الآلام على الإطلاق وذهبت الطبائعية والملحدة والثنوية والمجوس والمطرفية إلى قبح هذه الآلام خاصة
وإن لم يقولوا بقبح الآلام على العموم وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد قول
المخالف فالذي يدل على ذلك أن هذه الآلام من فعله تعالى على ما تقدم وأفعاله كلها حسنة على ما تقدم
وسنبين بطلان ما تقوله الثنوية إن شاء الله تعالى وأما الموضع الثالث وهو في وجه حسنها فالكلام
منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه ح
والثالث في إبطال أقوال المخالفين أما الموضع وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فينبغي أن نذكر اختلاف
الناس في حكم الآلام في القبح والحسن ثم نبني على ذلك الخلاف في وجه الحسن في الآلام وما يفعله الله تعالى

واعلم ان الناس اختلفوا في الالام فذهبت الثنوية انها كلها قبيحة كما تقدم عنهم وذهبت المجبرة الى انها
كلها حسنة من المحدث لها لانه ليس لحدث رسم ولا نهي وقال قوم حسن على حال واختلفوا فقال بعضهم لا يحسن
الا للاستحقاق اصلا وهو قول البكرية واصحاب التناسخ وقال مشايخنا ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم
لا يحسن الالام الا لاحد امور ستة وهو الصحيح احدها ان يكون مستحقة وثانيها ان يكون مفعولة لنفع يوفي
عليها وثالثها ان يكون مفعولة لدفع ضرر اعظم منها لا يندفع من دونها ورابعها ان يكون مفعولة لظن
النفع او دفع الضرر وخامسها ان يكون مفعولة على وجه الدفع وسادسها ان يكون مفعولة على مجرى العادة
الجارية مجرى فعل الغير فالاول كالعقوبات والثاني كايلام النفس في التجارات والثالث كالفصد والحجامة وقد
دخل فيه المعلوم والمظنون وهو الرابع والخامس كجواز ان يقصد زيد دفع عمرو عن نفسه فيؤول الى قتله والسادس
نحو ما يفعله الله تعالى بمن القى يده في النار والثلج فانه انما يحسن لما جرت به العادة والا فالعوض على الملقي وهو لا يوفي
بذلك والا كان الالقا احسن منه واختلف شيوخنا فيما يفعل بالغير من القتل على وجه الدفع فقال ابو هاشم يحسن
للدفع وهو الصحيح وقال ابو علي يحسن للاستحقاق قال وقد يستحق القتل بقصده له واختلفوا ايضا في وجه احسن
فيما يحسن للاستحقاق فقال ابو هاشم يقوم ظن الاستحقاق مقام العلم وقال القاضي لا يحسن الا مع العلم بالاستحقاق
وهو الصحيح واختلفوا في الضرر اذا صار حسنا قال ابو هاشم يخرج عن كونه ضررا وقال قاضي القضاة لا يخرج عن
كونه ضررا وهو الصحيح واختلفوا ايضا في الالم اذا احسن عند الدفع وعند جلب النفع قال ابو هاشم حسن لاجل
الظن لاحدهما او لهما وقال ابو علي لا يحسن اذا كان مظنونا الا السرور فاما ما يقبح من الالام فاختلفوا
فقال ابو هاشم لا يقبح الضرر الا لكونه ظلما او عبثا وقال ابو علي لا يقبح الا لكونه ظلما وما ظن انه لصفة العبث
هو ظلم واختلفوا في قبح الظلم فقال ابو علي وابو هاشم انما قبح لشرط ان يكون فاعله عالما بكونه ظلما او متمكنا من
العلم بذلك وهو الذي نصره الشيخ محمود الملاحمي وذهب قاضي القضاة الى انه يقبح بغير شرط وان الشرط انما يشترط في
استحقاق الذم فقط وقالت الاخشيدية يقبح بالارادة وقد بينا ان ابا هاشم ذهب ايضا الى ان الضرر يقبح لكونه
ضررا فهذا تفصيل الخلاف في الالام على الجملة فاما اختلاف الناس في وجه حسن الامراض فذهبت المجبرة

الى انها

الى انها تحسن لانها واقعة ممن ليس بحيث يستحق ولا نهي   وقال ابن الراوندي تحسن لدفع الضرر   وقالت البكرية
واصحاب التناسخ تحسن للاستحقاق   واختلفوا في آلام البهائم فقالت البكرية لا تألم ولا تدرك الالم اصلا
وقال اصحاب التناسخ تألم الا انها استحقته على اجرام سلفت من النفوس في هياكل سوى هذه الهياكل ثم نقلت الى
هذه الهياكل وعوقبت فيها والاكثر ما اخذوا هذا من كلام الملحدة   وربما قالوا انا لا نأخذه ويسقط التكليف عند كمال
الصلاح   واختلف المتكلمون فيما يحسن من الامراض والالام من جهته تعالى   فذهب ابو هاشم الى انها لا تحسن الا
لمجموع امرين وهما العوض والاعتبار الذي هو اللطف سوا كان للمولم او لغيره وهذا هو قول قاضي القضاة
الا انه قال لا بد من ان يكون الاصل هو الاعتبار حتى لو لم يكن مكلف يعتبر ما حسنت الامراض ابدا والعوض تبع لذلك
وهو الصحيح   وذهب ابو علي الى انه يكفي في حسن الامراض العوض المستحق على الله تعالى   وذهب بعض الشيوخ الى انه
يكفي فيها الاعتبار ويروى ذلك عن عباد الصيمري   وذهب بعض الشيوخ الى انه يحسن وان تعرى عن العوض والاعتبار
معا   وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انها تحسن للعوض والاعتبار وتحسن ايضا للاستحقاق بان يكون عقوبة للعاصي
ويروى ذلك عن بعض اهل البيت عليهم السلام   وهو قول ابي علي اعني انها تحسن عقوبة   واختلفوا اذا كان في
مقدوره تعالى منفعة او لذة تقوم مقام ذلك الالم في كونها صلاحا له او لغيره   فقال ابو هاشم يكون مخيرا له من
له لطف في الدين لان الالم عليه العوض فيصير لذة   وقال جماعة من البغداديين لا يجوز فعل الالم وهو الذي
اختاره الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي فهذا تفصيل الخلاف في الالام والله الهادي   واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه   اما ان الالام تحسن لاجل الامور الثلاثة فالذي يدل عليه ان كل
عاقل يعلم بضرورة عقله حسن التعب والنصب في الاسفار لطلب العلوم والارباح سوا كان ذلك النفع معلوما او
مظنونا ولهذا يستحق المدح على ذلك فلولا انه يحسن للنفع لما صحت فيه هذه القضية   وكذلك فان الواحد منا
يحسن منه ان يدفع المضرة عن نفسه اذا ظهرت اماراتها بالفصد والحجامة بل يجب عليه ذلك ولهذا يمدحه العقلا
على ذلك ويلومونه على الاخلال به فلولا انه يجب دفع المضرة بالالام التي دونها والا لما صحت فيها هذه القضية
وكذلك ما يفعل على وجه الاستحقاق فانه يحسن ولهذا يحسن منا ذم المسي على اساءته وان كان ذلك مما يغمه
ويضره   وكذلك فان العقلا يعلمون بضرورة العقل انه متى لم يندفع مضرة زيد الا بقتله انه يحسن قتله ولهذا

تجد العقلاء يعلمون حسنه بذلك دون استحقاقه ولو كان لاستحقاقه لذلك وجب الحسن وإن كان قد اندفع ضرره
لا يستحق لذلك ومعلوم خلافه وكذلك فإنه يحسن ما يفعله الله تعالى من الآلام عند إلقاء الظالم الغير في النار أو
الثلج لأنه لا يفعل إلا الحسن ولا وجه لحسنه إلا أنه لجريان العادة به على وجه لا يحسن نقضها إلا على يدي نبي أو ما أشبه
ذلك فثبت ما ذكرناه في ذلك فأما أن الضرر يقبح لكونه عبثاً كما يقبح لكونه ظلماً فالذي يدل على ذلك أن كل
عاقل يعلم أن من استأجر غيره ليترح عليه الهواء لا لمنفعة له فإن تلك المشقة تخرج عن كونها ظلماً وتكون قبيحة
لكونها عبثاً وهكذا من خلص غيره من الغرق بشرط أن يكسر يده فإنه يكون عابثاً بذلك مستحقاً للذم وإن كان
قد خرج بالمنفعة العظيمة وهو الخلاص من الغرق عن كونه ظلماً وهكذا إن من أوصل إلى غيره مشقة لأجل
منفعة كان يمكن إيصالها من دونها فإنه يكون عبثاً ولهذا قلنا إن العبث الفعل الواقع من العالم به لا لغرض أو
لغرض كان يمكن من دون ذلك الفعل ولهذا يذم العقلاء من صرف الدراهم بالدنانير ليشتري بها ما كان
يمكنه أن يشتريه بالدراهم من دون الدنانير لما كان يمكن ذلك من دون صرفها بالدنانير وليس في ذلك فيها
زيادة فائدة وكذلك من سافر ليربح في العشرة درهماً وذلك مما يمكنه في بلده لا لمزيد فائدة فإنه مذموم
على ذلك لكونه عبثاً وأما أن الأمراض لا تحسن إلا للعوض والاعتبار فالذي يدل على ذلك أنها لو خلت
عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول وهو أنها
لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة فالذي يدل على ذلك أنها لو خلت عن العوض لكانت ظلماً فإنها تكون
ضرراً لا نفع فيه على هذا القول ولا دفع ضرر معلوم ولا مظنون لاستحالة الظن عليه تعالى ولا لاستحقاق ولما يشبه
إن شاء الله تعالى وليست في الحكم من جهة المضرور لأنه ما حمله تعالى على ذلك ولا هي في الحكم من جهة غيره وعين
الله تعالى يجب بتر أمره له من الغريبة في النار لأنه ليس هناك أحد عرض المريض لذلك وهذا هو معنى الظلم وقد ثبت
أن الظلم قبيح وكذلك فإنها لو خلت عن الاعتبار لكانت عبثاً لأنها تكون مفعولة لغرض وهو العوض وكان
يمكن حصوله من دون هذا المرض فإنه كان يمكنه عز وجل إيصاله إليه من دون المرض وليس هناك ما يدعوه إلى الأمر به
بل هو صارف له عن إحداثه وقد ثبت أن العبث قبيح فثبت الأصل الأول وأما الأصل الثاني وهو أن ذلك لا

يجوز

يجوز عليه تعالى فالذي يدل عليه ما قدمناه من أنه تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك الموضع الثاني
وأما الموضع الثالث وهو في إبطال أقوال المخالفين أما قول الثنوية إن الألم يقبح لكونه مضارا
فقد تقدم إبطاله وبه يبطل ما يذهب إليه أبو هاشم من ذلك وإن كان قوله يفارق قولهم لأنهم لا يجوزون
خروجه عن القبح وأبو هاشم يجوز ذلك وإن كان قاضي القضاة استبعد أن يذهب أحد إلى أن كل ضرر قبيح لما
نعلمه من حسن إتعاب النفس للمنافع ودفع المضار المعلومة والمظنونة ضرورة وأما ما ذكره أبو هاشم
في العدة من أن الألم يقبح لكونه ضررا وإذا حسن خرج عن كونه ضررا فقد احتج على ذلك بأن من بلغ توبة
ثم قتله لا يقال أضر بنفسه لما خرج بالمنفعة عن كونه ضررا ونقال في الطاعات بأن فاعلها أضر بنفسه
لما خرج بالثواب عن كونها ضررا ولذلك فيمن احتجم لدفع مضرة عظيمة لا يقال أضر بنفسه والجواب
عن ذلك أن ما ذكره لا يصح لأن كل عاقل يعلم ضرورة تألمه بالحجامة والفصد وإن كان لمنفعة أو دفع مضرة
وكذلك في جميع الآلام والمضرة فإن من يحصل عقيب ذلك من المنافع أو دفع المضار لا يصار الألم ولا يجري
مجرى اللذة ولا يجوز أن يقال بأنه يخرج عن كونه ألما وأيضا فلو صح أنه ضد له فإنه لا يصح أن يخرجه
عندهم عن كونه ألما لأن ذلك كان لما يقترن به من النفار فهو لا يخرجه عن كونه نافرا عن الملائم على الإطلاق
وإن كان ألما لما يخرج اللذة لم يصح أن يخرج عن ذلك على قولهم بأنه ذات في العدم فكيف يصح ما ذكره في ذلك
وأيضا فكان يلزم فيمن تحمل مشقة الدواء الكريه أو السهر والتعب لرجاء منفعة لا يحصل أن يحسن لأنه لم
يخرج عن كونه ألما على قوله فإن قيل إنه يستحق حال المشقة والتشوف فلا يكون ضررا أبطل ذلك بأنه كان
يجب أن يعتبر بكثرة السرور وقلته ومعلوم خلاف ذلك وأيضا فكان يجب أن يكون العقاب بالنار
والهيبة غير محسوسين ولا مضرة على العاصين لأنه حسن منه تعالى ومعلوم خلاف ذلك وقد اعتذر أبو هاشم
بأن إيلام العصاة بالمعصية يخرج العقاب عن كونه ضررا وهذا قول قبيح جدا لأنه يعلم بالضرورة من الدين
أن العقاب بالنار أعظم المضار فكيف يصح هذا القول وقد التزم قاضي القضاة في عقاب اليهود والنصارى
وغيرهم من التأويلات الفاسدة على عادتهم لأنها أشياء عظيمة ولا سيما رهبانية النصارى ومعلوم
خلاف ذلك ولمكن أن يقال إن أبا هاشم إنما أراد بذلك أنه لا يسمى ضررا لما فيه من النفع أو دفع الضرر

كما انه قد يسمى فوات النفع ضررا ومتى حمل على ذلك فالخطا في هذه المقالة وكانت خلافا في العبارة فان
الصحيح انه يسمى ضررا الا ان اهل اللغة يسمون ما نفع من التعب لطلب العلوم والارباح ضررا وكذلك يسمون ما نفع
عند الفصد والحجامة الما وان كان معقولا لما ذكرته واما ما ذهب اليه المجبرة فهو قول فاسد لما قدمنا ان القبيح
قبيح لوقوعه على وجه واما ما ذهب اليه اهل التناسخ اما اثباتهم للارواح ونقلها فقد بينا ان الانسان
ليس الا هذا اللحم والعظم المصور بهذه الصورة الادمية دون ما زاد عليه مما يثبته الملحدة اقماهم الله تعالى فلا انحى ما
فرعوا عليه من ذلك واما قولهم ان الالام لا تحسن الا مستحقا فمحال لوجوه كثيرة احدها انه كان يجب فيمن
لا يستحق العقوبات من الصبيان والبهائم ان لا يمرض وهو معلوم خلافه ومنها انه كان يلزم فيمن نعظمه فضلا عن عقوبته
من الانبياء والمعصومين من الائمة ان لا يمرضوا وهذا محال بل كان يجب اذا مرضوا ان يجوز لعنهم وسبهم والبراءة منهم لانه
ما جاز عقوبتهم بالمرض الا وهم يستحقون ذلك وذلك محال وايضا فكان يجب اذا اناب المريض واخلص لله تعالى التوبة
ان يزول مرضه ومعلوم انه قد يشتد مرضه حتى يفضي به الى الموت وايضا فكان يجب ان لا يكون في التكاليف ما هو شاق
لان اول التكليف يجب ان لا يكون شاقا لانه لم يتقدمه معصية وكذلك سائر التكاليف يجري مجرى ذلك لانه ليس هناك
حالة تكليف يكون الشاق عقوبة عليه وهذا الحرف يحسم مذهب اخوانهم من القرامطة من انه لا تكليف ولا عبادات
واجبة بل ما تشتهيه النفس وتريده هو الفعل الحسن وهذا انسلاخ عن الدين جملة ويلزمهم على القول بنقل الارواح
ان لا يكون الانسان حالة موت ومن قال بذلك كفر وان كان هو قول القرامطة اقماهم الله تعالى وايضا فكان يصح من
احدنا ان يولم نفسه لطلب العلوم والارباح لانه غير مستحق لذلك وايضا فلو كان الواحد منا في هيكل قد عصى فيه
اولا لوجب ان يعلم انه كان كذلك وان يذكر ذلك فانه يستحيل ان يكون الواحد قاضيا في بلد من البلدان او اميرا فيه
من الزمان ثم ياتي عليه حالة هو فيها كامل العقل ولا يذكر ذلك واما ما ذهب اليه البكرية من ان الاطفال
لا يالمون فهو خلاف الضرورة لان كل عاقل يعلم انه كان يالم بالامراض والصداع وغير ذلك اذا كان صبيا كما
يعلم انه كان يجوع ويشبع ويعلم انه كان يسر ويغتم وانه كان يالم بالنار وبالحجامة والفصد ويعرف من ذلك الملحق مضربه
وايضا فان العاقل انما يدرك الالام بحياته لا بعقله وقد شاركه الطفل في الحياة فيجب ان يشاركه في ادراك الالام

وايضا

وايضا فلو صح ما ذكروه لوجب ان يكون قطع اعضاء الطفل وطرحه في النار ورضخ راسه بمنزلة تحريك يده
وكان يجب ان لا يستحق فاعل ذلك ذما ولا عقابا وان لا يلزمه القود ولا القصاص وكل ذلك محال واما قول من
قال لا يحسن الا لدفع الضرر فذلك لا يصح لان ذلك الضرر المدفوع في حق المريض ان كان من عند الله تعالى فيقبح منه تعالى
ذلك المرض لانه كان يمكنه ان يدفع عنه ذلك الالم من الغير من دون المرض بل كان يقبح ان يدفعه بالمرض لان
له فيه منفعة وهو العوض على ذلك الغير بخلاف المرض فانه مانع من تلك المنفعة وان كان ذلك الضرر المدفوع
من قبل الله تعالى لم يصح ذلك لانهما ان كانا صلاحا فلا بد ان يفعلهما تعالى ولا يدفع احدهما بالآخر فان الذي
يقتضي ان يفعل احدهما يقتضي ان يفعل الآخر وان كانا فسادا لم يفعل تعالى واحدا منهما لان ما منع من احدهما
يمنع من الآخر وان كان احدهما صلاحا والآخر فسادا او عرى عن صلاح ولا فساد فلا بد ان يفعل الصلاح لتوفر
دواعيه الى ذلك ولا يفعل الآخر لحصول الصارف عن ذلك فاتضح بهذا ان ما ذكروه لا يصح واما قول
الشيخ ابي علي انه يحسن وان لم يقع معه اعتبار فاحتج على ذلك بانه تعالى قد فعله لغرض لا يحصل من دونه وهو
كونه مستحقا فان ذلك لا يحصل في التفضل فخرج بذلك عن كونه ظلما وعبثا وقد اجاب ابو هاشم عن ذلك بان
هذه المرتبة للمستحق انما تحصل ممن يوثق من تفضله فاما في القديم تعالى فهو والمتفضل به على سواء ولقائل
ان يقول ان للمستحق ما ليس لغيره فان للمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل بخلاف المستحق فانه ليس له ان يخل والجواب
عن ذلك انه لو حسن ان يولم لان يستحق عليه منفعة فقط لحسن من الواحد منا ان يقطع يد غيره لان يستحق عليه ارشا
ولقائل ان يقول ان الارش لا يقاوم منفعتها بالقصر عن ذلك الحد والمرض فان عوضه زائد اضعافا مضاعفة
فلهذا حسن ويمكن ان يجاب عن ذلك بما هو اقوى وهو انه كان يجب ان يحسن من الواحد منا ان يستاجر اجيرا
في غير منفعة له بل ليستحق عليه الاجرة فقط ومعلوم ان ذلك عبث لا فائدة فيه فبطل ما ذكره الشيخ ابو علي رحمه الله
واما قول من قال يحسن للاعتبار وحده فاحتج بان الثواب يقابل الملطوف فيه ويقابل اللطف فيخرج
بذلك عن كونه ظلما وبالاعتبار عن كونه عبثا قالوا وكمن يتحمل مشقة السفر لان يربح في سلعته فان الربح يقابل
السلعة ويقابل المشقة التي ادت الى الربح واجابهم اصحابنا بان الثواب يستحق على سبيل الاجلال والتعظيم
فيجب ان يكون مقارنا لما به يستحق ذلك وليس الا فعل الحسنات لانها التي تؤثر في ذلك دون الامراض وما هو

من فعل الغير فينا فانه لا يصح ان يمدح على فعل غيره فينا واحتج الاولون بانه ليس يجب في كل مضرة ان يكون الوجه
في حسنها منفعة اذا كانت انما فعلت لصلاح المضرور في امر من الامور الا ترى ان من علم من حال ولده انه
لا يكتسب العلم في بلده وانما يكتسبه اذا سافر الى غير بلده فانه لا يستحق عليه اجرة في تسفيره لمصلحة نفسه ج
والقائل ان يقول لولا ان هناك منفعة تقابل مضرة السفر لوجب ان يكون التسفير ظلما الا ان منفعة العلم المعلومة او
الظن لذلك هو الذي لاجله حسن مع انه خرج بذلك عن كونه ظلما وبكونه مصلحة داعية الى ذلك عن كونه قبيحا م
والقائل ان يقول فان رضوا ايضا بمثل ذلك في ان يعرضه بالالم لما يؤدي الى المنفعة خرج عن كونه ظلما وبكونه مصلحة
في ذلك خرج عن كونه عبثا واقوى ما احتج به في ذلك ان يقال انه قد ثبت ان الله تعالى لا يحسن منه ان يفعل الالام
بالعباد الا متى وجب عليه ذلك لكونه لطفا عند القائلين بوجوب ذلك او عند توفر دواعيه الى فعله لعلمه بكونه
جاريا على ما كلف وباعثا عليه ومتى لم يكن واجبا عليه من جهة الدواعي وعنها فيجب منه تعالى ذلك وقد ثبت انه
لا يجب عليه على المذهبين جميعا الا لكونه لطفا فيجب ان لا يحسن منه الا لكونه لطفا فقط دون ان يحتاج الى عوض في ذلك
يبين ذلك ويوضحه انه لا يتم الوصول الى الثواب العظيم الا بفعل الملطوف فيه ولا يكون اقرب الى ذلك او الى اختياره
الا عند الالم فما دعا الى التكليف بفعل الملطوف فيه يدعو الى اللطف وهو الالم وليس يجب اذا لم يصلح المكلف الا
بذلك الالم ان يجب عليه تعالى فيما يلمه عوض زائد على ما يؤدي اليه الملطوف بل الذي لاجله يحسن التعويض بالملطوف
وهو الثواب الدائم يحسن هذا الفعل هذا الالم الذي لولاه لم يكن الملطوف فيه تعريضا للثواب العظيم كما ذكرناه كما
ذكرناه في الولد اذا كان لا يصلح للعلم والادب الا بمشقة السفر فان ذلك يكون حسنا من دون وجوب عوض له على
الاب لانه لم يكن ليبلغ الى الثواب او يكون معرضا لما يبلغ اليه الا بهذا الالم فصار هذا اللطف والملطوف
فيه كالشيء الواحد فلم يجب العوض ه فان قيل فانه قد يقع التعريض بالثواب وان كان المكلف لا يبلغ اليه بالعصمة
فيجب ان يكون الالم ظلما لانه عار عن منفعة تقابله كان للقائل ان يقول لا يكون ظلما لذلك لانه ليس بازيد من
مشقة التكليف فاذا كانت يحسن وان لم يكن مقابلها منفعة فما يفعله تعالى من الامراض لاجل اللطف في
ذلك جار مجراها لانها ما كانت لتحصل او لا يكون اقرب الى تحصيلها الا بالالم فصار منزلتهما واحدة

فيما

وكما يجوز أن يفي مشقة التكليف عن منفعة حاصلة فكذلك ما يكون معه أقرب إلى ما كلف ولقائل
أن يقول لو صح ما ذكرتموه لما حسن إيلام الأطفال وكل من لا لطف له بل يكون لغيره من المكلفين لأنه لا يجوز إيلام
الغير لمنفعة تعود إلى غيره والأحسن كل ظلم في العالم لأنه وإن كان مضرة للمظلوم فهو منفعة للظالم ولكن
أن يجاب عن ذلك بأن هذا إنما يصح فيمن له لطف في نفسه في الأمراض من المكلفين فإنه لا يجب أن يستحق على
ذلك عوضا لأنه أتي في تلك المضرة من قبل نفسه وهو أنه لا يفعل ما عرض به من التكليف أو لا يكون أقرب إلى فعل
ذلك إلا بالألم الذي هو لطف له فصار هذا كاللطف والملطوف فيه كالشيء الواحد فحسن لما يقابله من الثواب
وليس لقائل أن يقول فالألم يعرى عن المنفعة لأنا لا نسلم أنه يعرى عنها بل هو مفعول لما يؤدي إلى المنفعة ولا
فرق في العقل بين ما يفعل للمنفعة وبين ما يفعل لما يؤدي إليها في الحسن فإنه تعالى قد كان عالما أنه لا يصح التعريض
للثواب أو التمكين منه بالتكليف إلا بهذا الألم فصار التعريض والتمكين واقفا عليهما جميعا وهذا
الوجه إذا صح اقتضى أنه لا يقطع في آلام العقلاء بالعوض لهم لجواز أن يكون ألطافا لهم وأن يكون ألطافا لغيرهم
وإنما نقطع على ذلك في آلام من لا يعقل فإنه لا يصح أن ينتفع به فلا بد له من عوض وإلا كان ظلما قبيحا
فإن قيل إنما يحسن إيلام الغير لمنفعة متى رضي بذلك والله تعالى لم يراض المكلفين ولا غيرهم من المؤلمين قلنا
إن المراضاة إنما تعتبر في المنافع التي تختلف فيها اختيارات العقلاء فأما إذا كانت المنافع عظيمة لا تختلف العقلاء
في اختيار المشقة لأجلها فإنه لا يحتاج فيه إلى المراضاة ألا ترى أن من قال لغيره قم من هذا المكان وسر خطوتين
لنناولني الدواة وأعطيك ألف دينار وهو ممن لا غضاضة عليه في ذلك فإنه متى لم يختر ذلك فإن للغير أن يكرهه على ذلك
ولا بد أن يبلغ العوض على الله تعالى ما أعظم من ذلك مما لا يختلف العقلاء في اختيار الألم لأجله وإلا كان قبيحا
فأما إذا كان الألم يقوم مقام اللذة في كونه لطفا فقد احتج أبو هاشم لقوله بأنه في حكم المخير وأنه
بمنزلة من له لطف في اللذتين بأن الألم يحسن لكونه لطفا بالمنفعة وهو العوض وبين أمرين له منفعة ويكون هو اللذة
جاريين مجرى لذتين فيهما اللطف ولو كان كذلك لكان مخيرا بينهما فكذلك الألم واللذة ولقائل أن يقول وكان
يجب أن يحسن ذلك الألم وإن لم يكن لطفا كما حسنت اللذة فإن قيل يكون عبثا لما كان يمكن حصول المنفعة من دونه

قلنا فلذلك حسن هذا الألم لأنه طريق حصول المنفعة من دونه وحجة الشيخ محمود أن الألم إنما يحسن للعوض
واللطف إذا لم يمكن الوصول إليهما إلا بالألم وقد أمكن الوصول إليهما باللذة لأنه يمكن إيصال العوض وهي
المنافع تفضلاً واللطف باللذة فيكون فعل الألم عبثاً وأما قول من قال من الشيوخ إنه يجوز أن يؤلم تعالى من
دون عوض واعتبار فاحتج على ذلك بأن الآلام وسائر الأمراض والموت تكسر إلا أن الله تعالى رفع ما كان
تفضل به من الصحة والحياة والعافية وسائر نعمه وقد ثبت أن هذه الأمور ليست بواجبة عليه بل تفضل منه
وللمتفضل أن يتفضل وأن لا يتفضل فإذا لم يتفضل تعالى بذلك لم يقبح أن يقال حسن عليه لعدم تفضله أمر آخر وإلا كان
قبيحاً منه لأن هذا يقتضي بأن ترك التفضل قبيح وأن استمرار الابتداء بالتفضل به قبيح وهذا محال ولهذا فإن الواحد
منا لو استرد ما أعار الغير من الفرش واللباس والآلات التي كان ينتفع بها ويلحقه مضرة بمفارقتها لا يقبح منه
ذلك فكذلك في القديم تعالى أولى وأحرى والجواب عن ذلك على طريقة شيوخنا أن يقال إن
الله تعالى وإن قدر على رفع هذا التفضل من دون الإيلام فإذا آلمه من دون عوض ولا اعتبار كان ابتداء الظلم والعبث
وهذا بخلاف الواحد منا فإنه لا يمكنه أن يتفضل بإدامة العارية على المستعير إلا بضرر يلحقه عند زوال ما
يتفضل به فلهذا لم يقبح رفعها وإن لحقه المضرة بذلك ولهذا قال شيوخنا الأبدال لعوض الله تعالى على هذا المحتاج
إلى تلك العارية على مضرته بذلك فافترقا وأما على طريقتنا فإنا نقول إذا كانت دواعيه تعالى مسوقة
إلى الإنعام عليه بإدامتها ولا مضرة على أحد في ذلك ولا صارف يصرفه عن إدامتها فلا بد أن يديمها تعالى
كما قلنا في مصالح الدنيا فإذا رفعها تعالى بمضرة علمنا أنه لا بد من داع له إلى تلك المضرة راجع إلى المكلف
لمنفعة وإلا كان ذلك قبيحاً ثم تلك المنفعة إما العوض أو الاعتبار وأما الاعتبار المؤدي إلى المنفعة فإن
الداعي إلى الإنعام عليه يقتضي أن لا بد من أمره إلا لمنفعة ومن هاهنا نقول إن العوض إذا وجب كان من قبل
الدواعي لا من قبل أنه واجب بحضور الأفعال علينا ومعنى أنه لو لم يفعله لقبح فعل آخر على ما بينا ذلك في الألطاف
وقد ذكرنا ذلك في كتاب الشهاب الثاقب فإن قيل لو حسن الألم لأجل العوض والاعتبار لحسن في الشاهد
وكان يحسن من أحدنا أن يضرب عبده أسواطاً ليبر حوالده ويوليه لأجلها ولأنه عظيمة يتصل لأجل ذلك

الى منفعه

الى منفعة عظيمة والجواب ان هذا انما اختلف فيه شيوخنا فذهب ابو هاشم الى انه يحسن من
الواحد منا ان يولم غيره بمشقة يسيرة لمنفعة عظيمة ويجوز ان يقول له قم فخطو بين يدي ما يكلف له على ذلك على ان يعطيه
الف دينار وقال ابو علي لا يحسن ان يجبره على ذلك بل يقارن حكم الشاهد حكم الغائب في ذلك وذهب
ابن الملاحمي الى انه يحسن منه مع الاعتبار كما في الصورة فخالف العبد اشتراطا وهو ضعيف جدا لانه اشد المضرة
الغير لمنفعة يصير الى غيره ولو حسن ذلك لحسن كل ظلم في العالم فاما ما يوليه من الولاية التي تكون سببا للمنفعة
فانها تفضل وقد كان يمكنه ان يتفضل بها من دون ذلك فيكون عندا بدا انه يضره اشتراطا فاعلا للمضرة بالغير
لاجل منفعة سواه وذلك ظلم والاوجه ان الحسن ما يفعله الظلمة من ضرب الناس وقتلهم لان يخرج غيرهم
من بعض القبائح لانه لابد من عوض عليهم بقا وهذا الالم ويكون مفعولا على هذا القول للاعتبار كما ذكره
الشيخ محمود وهذا الابلغ والاقوى ما قاله ابو علي انه لا يحسن في الشاهد الا بامر ارضاه لان للانسان ان لا يقبل
الانعام ممن يتعمم عليه ولا يدخل تحت منته وما من احد الا ويدخل عليه بعض غضاضة في الدخول تحت منة الغير
ونعمته فلو ان امره بان يخطو خطوة واحدة بمائة الف لكان له ان لا يقبل وليس للآخر ان يجبره على ذلك
كما ليس له ان يجبره على اخذها بغير مشقة فلم يصح ما ذكره ابو هاشم هذه قضية العقل فاما بعد ورود
الشرع فليس ببعيد لما جعل الله تعالى من الولاية للمسلم على المسلم فيما فيه وما لا يصلح حاله الا به وعلى هذا
قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وانما هذا في غير الصورة التي ذكرها ابو هاشم وهو ما لا
يمكن انتفاعه الا به كحجر على المبذر عند بعض الفقهاء للمصلحة وما اشبه ذلك فاما قول من قال بان الالام
من الله تعالى لا يكون عقوبة للعاصي واحتج على ذلك بانه قد ثبت انه يجب عليه الرضا بها والصبر عليها والعقوبة
والرضا بالعقوبة والصبر عليها لا يجب بل يجوز الهرب منها ولهذا يجوز للمحدود ان يهرب من الجلد اذا امكن
من ذلك ولقائل ان يقول وما تعني بالصبر والرضا ان اردت اعتقاد الحسن فذلك واجب في العقوبات وان
اردت ان تريد حدوثها فلا حدوثها فهذا الاخير لا يحسن لانه لا يعلم ما هو مصلحة عما هو مفسدة وان
اردت انه لو امكنه الامتناع منها بالحيلة الامتناع منها لم يصح لان الشرع قد ورد بانه يحسن ذلك منه ويجب
تطلبه بالتداوي وما اشبهه ثم انه انما لا يكون له ان يمتنع منها عقلا لانه يجوز انه تعالى انما فعلها لمصلحة

المكلف وليس القائل بذلك يقطع على انها عقوبة وانما يجوز ذلك وبما لم يتميز للمكلف ما هو عقوبة مما هو مصلحة ونعمة
وجب عليه الرضا بها لانه لا يأمن ان يكون مخلا بواجب مع ظهور امارات وجوبه   واما من ذهب الى ان الظلم
يقبح من قبل الساهي والنائم وهو قول قاضي القضاة فهو ان الظلم انما قبح من العالم به المتمكن من الاحتراز منه لكونه ظلما وقد
شاركه ما وقع ممن ليس بعاقل في ذلك فيجب ان يشاركه في القبح وان لم يستحق الذم على ذلك لانه مشروط بان يعلم قبحه
او يتمكن من العلم بقبحه   واحتج من قال لا قبح وانه يشترط فيه العلم او التمكن منه بان معنى قبح الفعل ليس الا انه
الذم على الاقدام عليه او انه ليس له ان يفعله وهذا لا يتصور فيمن ليس بعاقل ولا متمكن من العلم بقبحه   بل ما يقع
منه يجري مجرى سقوط الثمرة من شجرة بنا ليس بها انسان وكما انه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا يكون
مع ذلك قبيحا في نفسه كذلك ما يقع من الساهي والنائم ومن لا عقل له   وللقائل ان يقول وان كان في الظلم
ما ليس بقبيح يجوز ان يقع منه تعالى ولا يكون قبيحا   ولمكن ان يقال انما كان قبيحا منه لو وقع لانه حصل شرط
قبحه على ابلغ الوجوه وهو علمه بقبحه   فان قيل ان وجه القبح مع القبح كالعلة مع المعلول فلا يجوز حصول وجه
القبح من دون القبح وهذا اقوى ما يقولون في ذلك   وللقائل ان يقول اذا ثبت ان العقلاء لا يستحسنون
ذم الساهي والنائم ومن لا عقل له وقد ثبت ان استحقاق الذم هو الحكم الذي يفصل به بين القبح والحسن حيث لا يعقل القبح
الا مع هذا الحكم كما لا يعقل صحة الفعل الا مع كونه قادرا وكما لا يصح ان يكون قادرا ولا يصح الفعل فلذلك
لا يصح القبح من غير استحقاق الذم عليه فاذا ثبت ذلك وجب ان يشترط في القبح ما عنده يستحق الذم وهو العلم
بوجه القبح من كونه ظلما او عبثا او التمكن من العلم بذلك وهذا لا يصح في فعل من هو ساه او زائل العقل ه
فان قيل قد ثبتت الصغيرة وهي قبيحة ولا يستحق عليها الذم   كان للقائل ان يقول لا لانه يستحق عليها قدرا من الذم
ما ساوى فاعلها في الفضل والمدح عن حاله الذي كان عليها فمعلوم انه ينقص عن رتبته بعد فعلها ه
واحتج من قال بقبح من الساهي والنائم ومن لا عقل له بانه لو لم يقبح لما حسن منا منع البهائم من الاضرار بالغير ومعلوم
انه حسن عقلا   ولمكن ان يقال انما حسن في العقل المنع من ذلك اذا رجع علينا ذلك الضرر او فوات منفعة فاذا
لم يعد علينا بذلك لم يحسن   ولمكن ان يقال هذا لا يصح لان كل عاقل يعلم حسن منع الانسان من اكل بهائم الغير

ومنعه من اكل الواحد من بني ادم وانه يعد منعما بذلك واذا حسن منعهما من ذلك دل على ان ما يمنع منها من القبائح لان المنع من الحسن لا يحسن ولقائل ان يقول ليس حسن المنع في العقل ولا في الشرع بدال على قبح الفعل من جهة العقل الا ترى انه يحسن منا ان نمنع الثمرة التي تسقط من ان تقع على عين انسان فتعميه ولو لم يكن سقوطها قبيحا وكذلك يحسن منا ان نمنع الصبيان من الزنا وشرب الخمر وان لم يدل على قبحه من الصبيان والمجانين وهذا القول اولى والله اعلم واما قول من قال ان الظلم يقبح بالارادة فذلك لا يصح لانه لو كان يقبح للارادة والارادة انما تقبح لقبح ذلك المراد وجب ان يقف قبح كل واحد منهما على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما ولقائل ان يقول هذا انما يلزم اذا كان القبح لا يقبح الا لقبح الارادة فاما اذا كان يقبح لوجودها لم يلزمه هذا الوجه وايضا فلو قبح للارادة لوجب ان يحتاج الارادة في قبحها الى الارادة حتى يودي الى ما لا نهاية له وذلك محال وايضا فانا نعلم قبح الظلم متى علمناه كونه ظلما وان لم يخطر ببالنا الارادة واما الخلاف بين الشيخين في انه اذا حسن الضرر لطلب النفع او دفع الضرر فانه انما يحسن للسرور او لذلك الظن فلعله مبني على الخلاف بينهما في السرور والغم فان ابا علي يذهب الى انهما حسنان من اجناس الاعراض وابو هاشم يذهب الى انه راجع الى الظن او الاعتقاد لحصول النفع او دفع الضرر في السرور ونقيضه في الغم وايضا فقد بينا انا نعلم قبح الظلم وان لم يخطر ببالنا الغم ونعلم حسن الضرر للنفع او دفع الضرر كالسفر لطلب الارباح والعلوم والاداب وان كان لا يخطر ببالنا الفرح والسرور وقد بينا ذلك الكلام في الموضع الثالث وهو في ابطال اقوال المخالفين وبه تم الموضع الثالث وهو في وجه حسن الامراض واما الموضع الرابع وهو الكلام فيما يستحق عليها فقد بينا ان الذي يستحق عليها هو الاعواض والاعتبار اما الاعتبار فهو راجع الى قبيل اللطف وهو ان ذلك الالم لا بد ان يكون داعيا للمكلف الى فعل الطاعات او صارفا له عن المقبحات وعلى هذا نبه الله تعالى بقوله او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون فبين انه انما يفعلها للتذكر ولكفى في ذلك ان يقع الانزجار بالالم الواحد او الالام الكثيرة عن قبيح واحد وقد ذكر قاضي القضاة ان من حق الالم اذا نزل بالمكلف ان يكون لطفا له لانه احضر به وعلمه به اقوى من علمه بغيره وهذا لا يصح على الاطلاق لانه يجوز ان يكون لطفا له ويجوز ان يكون لطفا لغيره والعوض له

لأن ذلك يخرجه عن حد العبث وقد بيّنا أنه إذا كان لطفاً له لم يصح أن يفعله إلا ويجب عليه العوض
تعالى وسواء كان لطفاً في واجب أو مندوب لأن الداعي له تعالى إلى التكليف بهما يدعو إلى اللطف فيهما
وقد بيّنا تفاصيل الألطاف فيما سبق فلا معنى لإعادة الكلام فيها والله الهادي

وأما الأعواض فالكلام منها يقع في سبعة مواضع أحدها في سبب التزام الله تعالى
بالأعواض منه لعباده وثانيها في سائر الأسباب فيما يلزم بعضهم لبعض وثالثها في حكم الأعواض
في الدوام والانقطاع ورابعها في مقدار الأعواض وخامسها في الانتصاف لبعض العباد من بعض
وسادسها في كيفية الانتصاف وسابعها في كيفية إيصال الأعواض إلى مستحقيها أما الموضع الأول
فاعلم أن التزام الله تعالى بالأعواض لا يكون إلا بسبب المضار فإن ما لا مضرة فيه لا يصح أن يكون ملتزماً بالعوض فيه
وإلا أدى إلى أن يلزم على كل نعمة نعمة وذلك لا يصح ولأنه لا يعقل أيضاً العوض إلا أن يكون جبر النقص لأجل
على المعوض فما لا نقص عليه فيه لا معنى للعوض فيه والمضار التي هي سبب التزامه تعالى بالأعواض أربعة أنواع
أحدها الآلام وثانيها ما يؤدي إلى الآلام وثالثها الغموم ورابعها ما يؤدي إليها وذلك لأن
المضرة إنما هي الألم أو الغم أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما أما النوع الأول وهو الآلام التي
يلتزم الله تعالى بالأعواض فيها فهي على ضربين أحدهما أن يكون من فعل الله تعالى والثاني أن يكون من فعل غيره
أما ما يكون من فعل الله تعالى فهو كل ما ينزله تعالى بغير العاقل أو بالعاقل لا لمصلحة في الدين ترجع إليه سواء كان
ذلك الألم ابتداء أو عند حدوث فعل من غيره عز وجل أما ما ينزله بغير العاقل فنحو ما يصيب الصبيان
والمجانين من الأمراض نحو الحمى والصداع وعرق النسا وغير ذلك من الأمراض والآلام إما من فعله ابتداء
أو من فعله عند حدوث فعل من غيره نحو الألم الزائد عند لسع الحيات والعقارب على مقدار غيرها ونحو
الألم الزائد عند السراية من فعل الله تعالى عند حدوث الجرح من غيره وما أشبه ذلك وكذا كلما يصيب غير
العاقل من هذا القبيل وإذا كانت من غير جنس بني آدم نحو ما يصيب البهائم من الآلام من فعل الله تعالى وكذلك

التشاح

السباع والطيور والحشرات سوا كان بشدة الموت او غيره من الآلام من فعله عز وجل فان عوض
جميع ذلك يلزمه تعالى بلا خلاف بين العدلية الا ما يكون في الحكم كانه من جهة غيره فسنأتي بيانه ان شاء الله
تعالى وذلك لما ثبت من ان ما ذكرناه لو خلا عن العوض لكان ظلما فان فيه معنى الظلم وحقيقته والظلم قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح واذا كان فيه عوض ولا يلزم به غيره عز وجل لان ما يكون من الغير على هذا الالم
لا يكون عوضا عنه لان ما دل على انه لا بد من عوض فيه يدل على انه يلزمه به تعالى والا كان الالم ظلما ح
وايضا فانه لا يجوز الايلام لغير العاقل الا لمصلحة في الدين ترجع الى العاقل والا كان ابتداء بالظلم
ان قدر فيه منفعة تقصر عنه او عبثا ان قدر انه مفعول لمنفعة اعظم منه لانه كان يمكنه تعالى ان يسلم
تلك المنفعة من دون ذلك الالم فانه قادر على ما يشا ولا يستضر بالعطا والظلم والعبث قبيح والله تعالى
لا يفعل القبيح واذا كان قد علم تعالى ان في ايلامه مصلحة واعتبارا للعاقل لم يجز ان يولمه لمصلحة العاقل
الا وقد التزم له العوض يوفيه بذلك الالم ويزيد عليه فانه يقبح في العقل ايلام الغير لمصلحة راجعة الى غيره ما
لم يكن هناك منفعة عظيمة ترجع الى المولم ولهذا يقبح من الواحد منا ان يفعل بعبده لتصلح ولده في باب
الادب او في غيره والتجارات والصناعات ولولا ذلك لما قبح كثير من الظلم اصلا فانه وان لم يكن فيه منفعة
للمظلوم ففيه منفعة للظالم باخذ ماله فقبح انه يقبح ان يولمه لمصلحة غيره الا وقد التزم له تعالى بالعوض
على الالام النازلة به وعلى ان ذلك لا يقبح الا منا قد بينا انه ليس في فعله تعالى من الالطاف للعاقل ما يقوم
مقام الالم الذي ينزله بغير العاقل والا كان عبثا فتعالى الله عن ذلك فهذا فيما ينزله بغير العاقل من
الالام وقلنا او ينزله بالعاقل لا لمصلحة في الدين ترجع اليه نريد بذلك الاثبات والنفي اما الاثبات
فهو ان ما ينزله بالعاقل من الالام لمصلحة في الدين ترجع الى غيره فانه قد التزم بالعوض لذلك العاقل لما قدمنا
من انه لو خلا عن العوض لكان ظلما قبيحا كما انه لو خلا عن الاعتبار لكان عبثا قبيحا ولما بينا انه يقبح ايلام الغير
لمصلحة راجعة الى غيره ولقائل ان يقول لشيوخنا انه يقبح في الشاهد ان يقطع الواحد منا يد عبده او غيره
ليصلح بذلك ولده في ان لا يسرق وفي ان يتعلم الادب والتجارات والصناعات وان التزم للمقطوع بمنافع

كثيرة تزيد على مقدار ما فوت عليه منها ولو قدرنا ما الطمة واحدة واعطاه عليها الف دينار وقصد
بذلك الانفع صلاح ولده فان نفس ذلك الالم يكون قبيحا فكيف يحسن منه تعالى ان يولم غير الصلاح زيد وهل هذا
الا داخل في المثال الذي ذكرناه ويمكن ان يجاب عن ذلك بانه انما قبح ذلك في الشاهد لمجموع امرين احدهما
انه كان يمكنه ان يصلح ولده بغير ذلك الالم فيما يحصه فان اعدل عنه كان عبثا والثاني انه لا يتصور ان يعطيه
على قطع يده او جراحته ما لا يختلف العقلا في الرضا به في ذلك الذي انزله به وهذا بخلاف ما في الغايب فانه
تعالى لا يجوز ان يولمه لمصلحة راجعة الى الغير الا وقد علم انه لا يتم تحصيل ذلك الغير من فعله تعالى ولا من الواقع من
فعل غيره الا داخل الالم الذي ان يقدره من العقلا وانه قد تحمل للموالم ما لا يختلف العقلا في اختيار ذلك الالم لاجل
ذلك العوض فلهذا احسن منه تعالى دون ما ذكرناه في الشاهد ولقايل ان يقول ان هذا الالم وان خرج
عن كونه عبثا لكونه معقولا لما ذكره من العوض فلم يخرج عن كونه ظلما لانه كان يمكنه تعالى ان يتفضل بتلك
المنافع من دون هذا الالم بان يزيل التكليف عن ذلك العاقل فلا يكون له لطف في ايلام العاقل الاخر ويمكن
الاعتذار عن ذلك بانه مجمل ومفصل اما المجمل فهو انا قد علمنا ان الالام منها لا لطف له من البهايم
وغيرها ممن ليس بعاقل وقد ثبت انها لو خليت عن العوض لكانت ظلما ولو لم يكن فيها لطف لكانت لغير العاقل لكانت
عبثا فلو كان ما ذكره يقدح في حسن الالام التي لا يوجد ما العاقل اذا كان اللطف فيها لغيره والعوض له لقدح ذلك
في حسن الالام في غير العاقل وقد علمنا انه لا بد من القول بحسنها وان كان اللطف راجع الى غير المولم مع كون العوض
له يجب مثل ذلك في العاقل واما المفصل فهو ان الله تعالى هو الذي خلق العاقل وغير العاقل لغرض
الانعام عليهم والاحسان اليهم والكل عبيده وداخلون تحت نعمته وهو المتولي لامورهم والاولى بهم في الجملة
غيره اذ لا مالك لهم سواه وهم عبيده وفي حكمه بمنزلة العبد الواحد وكما ان الواحد من عبيده تعالى لا يقبح ان
يولمه لمصلحة نفسه ولئلا يكون عايدا على غرضه بالانعام عليه بما معه يتمكن من الوصول الى اعالي المنازل التي لم يكن
يحسن ان يوصله اليها الا بالتكليف الذي هو نعمة فلذلك يحسن ان يولم الواحد من عبيده العقلا وغير العقلا لمنفعة
له عظيمة وان كان يمكنه تعالى ان يتفضل بها عليه لما لم يمكن ان يكون فيها الغرض من الانعام على العاقل الاخر

الا بعد

ألا بهذا الألم المفعول بهذا العاقل وهو تعالى متكفل لهذا العاقل المؤلم انه اذا لم يمكن صلاح احد الا بالايلام
لغيره ان يفعل له ذلك على ضمان منه لما ألمه بالعوض الذي يرضى به جميع العقلاء ولا يحلفون فيه وصلاح عبيده
كلهم فحكمه اذا لم يتم الا بان ياخذ بعضهم لبعض ما يتضرر به ويحمل ما عاضه معاونة ما يسلك الا ما هو مثله
بل أكثر منه صلاح الواحد في نفسه اذا لم يتم الا بان يسلك عنه ما يتضرر به لمصلحته فحكم الجود ذلك في الواحد
في نفسه كذلك في مسئلتنا وجرى ذلك مجرى عبد الانسان فانه لا يقبح ان يسلك كسوة احدهم لبعضهم
متى لم يمكن ان يقوم عنها مقامها مع تكفله لمن تضرره بكسوة اخرى عنها وما يعطيه الله تعالى هذا المؤلم هو
اعظم واكثر من ذلك يبين ذلك ويوضحه انه قد ثبت انه خلقهم جميعا العاقل وغير العاقل لداعي الاحسان
والتفضل وباعث الكرم والجود فالذي دعاه الى الانعام على زيد مثلا بالتكليف يدعوه الى فعل ما يكون معه اقرب
الى تمام النعمة بالتكليف وان كان هو الايلام لغيره الذي لا يقوم غيره مقامه ويدعوه الى ان يتحمل لذلك الغير
بالعوض لئن تم غرضه بالانعام على زيد بالتكليف وهو تعالى متكفل لهذا المؤلم انه لو لم يتم الانعام عليه فيما
قد قصد بخلقه الا بامر من الامور ان يفعل له ذلك الامر عاقلا كان او غير عاقل لئلا يعود على غرضه فيما
خلقه لاجله بالنقض والابطال وقوله كان ينبغي ان يزيل عن هذا المكلف التكليف لئلا يؤلم الاخر
لانه اذا كان تعالى خلقه للانعام عليه بالتكليف على حد لا يرتفعه عنه ثم ما دعاه الى استمرار هذه النعمة
عليه وهو التكليف يدعوه الى فعل اللطف له بايلام غيره على وجه يتكفل لذلك الغير بالعوض على ايلامه
ويقتضي انه لا يحسن منه تعالى ادامة التكليف الا بايلام غير ذلك المكلف مصلحة لهذا المكلف على وجه يتكفل
له بعوض ألمه في ذلك وعلى ان ما ذكره المعترض لا يتصور لانا قد بينا ان العاقل انما كلف بشكر النعمة
او دفع الضرر عن النفس تعريضا للثواب ولم يكن هذا التكليف صحيحا الا بان يلطف له بامراض غيره فلو لم
يلطف له في ذلك ويتحمل العوض لذلك الغير لم يكن مزيحا لعلته ولقبح منه تكليفه وان كان خلقه لعقله وشهوته
وتمكينه من الاقدام والاحجام مفعولا لا لغرض التمحض من الثواب اذ لو كان لذلك الغرض لفعل ما لا يكون
اقرب من ذلك الغرض الا به من ايلام ذلك الغير وتعويضه او غيره فيكون ذلك التكليف وخلق ما

ذكرناه عبثا لا فائدة فيه فمتى قدرنا انه مفعول للتمكين من الثواب وكان لا يتم التمكين الا بالالم عبره
فلا بد ان يقدره فاعلا له لذلك الايلام لا محاله   فقد بان ان الاصوب انه لا بد من فعل الالم الذي يكون لطفا
للغير ولا بد من تكفله تعالى بالعوض فهذا اما يمكن من تفصيل وجه الحسن في ذلك وان كان لا يجب معرفته
بل اذا علمنا انه تعالى يولم من لا عقل له من الصبيان والمجانين وغيرهم وعلمنا انه لا يولمهم لانفسهم ولا لانهم
ليسوا المكلفين وعلمنا انه لو خلا ذلك الالم عن العوض لهم لكان ظلما ولو خلا عن الاعتبار لغيرهم
من المكلفين لكان عبثا كفانا ذلك في العلم بحسن ذلك الالم   وجوزنا ان يكون في المكلفين من له لطف
في ايلام بعض العقلا المكلفين من غير ان يكون لذلك العاقل لطف فيما يصيبه من ذلك الالم وجاز ان يفعله
الله تعالى للاعتبار للمكلف الاخر وللعوض لهذا المكلف كما في غير العاقل فهذا فيما ذكرناه في باب الاثبات
وغرضنا بقولنا هو كل الم ينزله تعالى بغير العاقل الى قولنا او بالعاقل لا لمصلحة ترجع اليه في الدين   فان الغرض
بالاثبات هاهنا هو انه يجوز ان يولم العاقل لمصلحة ترجع الى غيره لضمان العوض له   واما ما يرجع
الى النفي فهو من الحق الذي لا ينبغي ان يستحيى منه وان خالف قول الاوايل فان الحكمة ضالة المومن يجب
اخذها اين ما وجدها   وذلك ان كل الم يفعله الله تعالى بالمكلف لكونه لطفا له في التكليف في نفسه لا عوض عليه
تعالى في ذلك الالم   وذلك لما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا اذا اذى ابنه وولده بالاتعاب له والمشقة عليه
بالحجر له مع العلما او التجار او اهل الصناعات لكون صلاح حاله في المستقبل فيما يفعله ومعرفا له من ذلك وباعثا
له عليه فانه لا يجب له عليه عوض ولا منفعة على اتعابه والمشقة عليه بذلك   وانما لم يجب عليه ذلك لانه انما
ضره بذلك لمصلحة راجعة اليه   وبدليل انه لو لم يكن له مصلحة في ذلك لما حسن اتعابه في ذلك ولوجب تعويضه على ما ناله
من الالم   وعلى هذا اجرى حال الحجام والفصاد فانه لا يجب عليهم عوض ذلك الالم لما كان مفعولا لمصلحة المولم
وسوا بلغ اليها ام لا   وقد شارك اللطف بالايلام للمكلفين في انه مفعول لصلاحه وزاد عليه في مقدار
الصلاح فانه صلاح له في ان يمكن من الطاعة التي هي طريقه الى اعلى الدرجات التي لا يمكن الوصول اليها الا
بها فكان بان لا يجب العوض على فاعله وهو الله تعالى اولى واحرى   فان قيل فقد اطلقتم في اول الكلام

ان الالم

ان الالام لا تحسن الا للعوض والاعتبار قلنا لا يجب ان يكون الغرض بتلك الالام المفعولة من الله تعالى الا الاعتبار
المولم بها وقد بينا بعد ذلك واوضحنا ما يصح ان يورد عليه من الاعتراضات وما لجواب عنها ونحن بما ذكرناه
هاهنا بما يوجب القطع على انه لا عوض عليه تعالى لاجل ذلك ولولا ذلك لما حسن منا ايقاع الفصد ولا ايقاف من
يتبين امره لمصالحه الا لحصول اعواض في مقابلة ما يناله من الالام وكل عاقل يعلم حسن ذلك ضرورة وان لم يحصل اعواض
سوى ما يومل في عاقبة الامر وربما لم يقع البلوغ الى شيء من المنافع اصلا وان كانت تلك المضار حسنة لانها مفعولة
للصلاح العائد الى المولم وبذلك يبطل ما يذكره قاضي القضاة من انه ربما لم يصل الى منافع الثواب التي يفعل الالام لاجلها
كما بيناه وليس يجب ان يقبح الالم متى لم يكن في مقابلته نفع للمولم بكل حال فان الواحد منا يحسن منه ان يولم غيره
بالقتل وان كان المقتول لا ينتفع بذلك لما لم يكن من شرط كل الم ان لا يحسن الا لنفع في مقابلته وقد يقبح وان كان في مقابلته
نفع زائد عليه متى كان عبثا فهذا في الاعواض التي يلتزم بها على الالام التي من فعله تعالى واما الضرب الثاني
وهو الاعواض التي يلتزم بها على الالام التي يكون من فعل غيره فهي على الالام التي يكون في الحكم كانها من جهته لحيوان
يكون بالجائه تعالى او بتمكينه واباحته او الجائه فانه لا خلاف بين شيوخنا ان الله تعالى متكفل بالاعواض للمولم
بذلك الا ما كان من الاعواض لصاحبه فيه الثواب فانه لا عوض له في مقابلته سوى ذلك الثواب وانما اختلف
العقلاء فيما يقع من الالام بتمكينه اما مع استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله الظالم من الالام بالمظلوم واما مع انتفاء
استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله الصبيان والبهائم من الالام بالغير اما الاول فذهب قاضي القضاة الى ان
الظالم عليه عوض المظلوم ولا يصح ان يتكفل الله عنه بشيء من ذلك وهو الذي اخترناه في كتاب التكميل وذهب بعض اصحاب
ابي علي الى انه يجوز ان يتفضل الله تعالى بالعوض عن الظالم وشبهه بالتكفل عن المديون المفلس وهذا هو الذي ذهب اليه
الشيخ محمود بن الملاحمي واما الثاني فذهب بعض اصحاب ابي علي الى ان ما يقع من الالام من فعل غير العاقل نحو
الصبيان والبهائم والسباع والحشرات فان العوض في ذلك على الله تعالى وعن هذا القول الى الشيخ ابي علي وهو اختيار
الشيخ محمود بن الملاحمي وذهب قاضي القضاة الى انه على المولم وهو الذي اخترناه في كتاب التكميل اما ما كان
من الالام بالجائه نحو ما اوجب علينا من اقامة الحد على الجاني ونحو ما اوجب من ذبح الهدايا والكفارات في الحج
وكذلك ما اوجب علينا من اخذ الصبي بالصلوة ومنعه من شرب الخمر واما ما ندب الله تعالى من الالام نحو

ما أباحنا الله من ذبح الهدي والضحايا وكذلك ما يبدأ الله به من الآلام للأولاد وغيره وأمّا ما أباح لنا
من الآلام فنحو ما أخذه لنا لذبح البهائم وغير ذلك مما ليس من قبل العقوبات وأمّا ما يكون بإلجائه تعالى
فنحو إلجائه لبعض السباع على الافتراس وكذلك إلجاؤه بالجوع وغيره لبعض الآدميين إلى أكل الميتة المضرة بالعين والذي
يدل على أن الله تعالى لا بد أن يكون قد التزم بعوض جميع ذلك أنه لو لم يكن التزم بالعوض في جميع ذلك لكان إلجاؤه
أو إباحته أو أمره أو إلجاؤه إلى ذلك قبيحاً لأنه ينزل منزلة فعل الألم من غير عوض وأيضاً فإنها إما أن
يكون عليها أعواض أم لا ومحال أن لا يكون عليها أعواض لأنها تكون ظلماً والأمر بالظلم والإلجاء إليه والندب
له أو الإباحة له أو الإلجاء إليه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وإن كان عليها أعواض فلا يخلو أن يكون تعالى الملتزم
بها لأجل ذلك أو يكون على غيره ومحال أن يكون على غيره لأنه تعالى المتولي لاستيفاء الأعواض على ما يأتي بيانه
فلو استوفاها فيما أمره أو أوجبه أو ندب الله أو ما أشبه ذلك لكان قد أدخل الضرر على من استوفى منه
العوض فيكون بذلك ظالماً له إذ جاز أن يحرم من أمر بالظلم وأوجب عليه الأرش وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى فإن
من أمر بالظلم أو أوجبه لا يصح إلجاؤه إلى الأرش فإنه جائز فيما يوجبه من ذلك فلم يصح شيء من ذلك فبان أن ما ذكره
شيوخنا هو الصحيح وأمّا ما يقع من الآلام من الظالم فالذي يدل على أنه تعالى لم يتحمله عن الظالم أنه تعالى
نهى الظالم عن الظلم وزجره عن ذلك فلو تحمل عنه ما يقع منه من الآلام إلى المظلوم مع أنه قد مكّنه من ترك ذلك
وأقدره عليه لما كان ناهياً له عن ذلك ولا زاجراً له بل كان يجب أن يكون باعثاً له على ذلك الظلم وداعياً له
إليه فإنه لا بعث ولا إغراء أعظم من أن يقول للظالم ما استهلكت من شيء بالظلم فمني غرامته فإن هذا ينزل منزلة
أن يأمره بالظلم وأيضاً فإنه لا يخلو أن يقال بأنه يتحمل تفضلاً أو واجباً عليه تعالى وهذا محال لأنه لا وجه لوجوبه
ولا سيما أنه لم يفعل شيئاً من ذلك الألم ولا بعث عليه وأمّا أن يقال لا يجب لم يصح أن يكون ذلك هو ما وجب على
الظالم فإن التفضل ليس هو الواجب وإذا لم يكن هو الواجب عليه كان عليه أداء ذلك الواجب ولم يكن للتحمل
به معنى فإن قيل إنه متى مات الظالم مفلساً مما يوفي بما عليه من المظالم ولا سيما أنا قد علمنا أن من الظلمة
من يكثر ظلمه ولا يصيبه من الآفات ما يكون عوضه موفياً بما عليه فلا بد أن يتحمل عنه تعالى وإلا قبح تخليته

قلنا

قلنا هذا لا يصح لان ما ذكرته مبني على انه تعالى يتحمل عن الظالم ان شاء ظلمه وحاباه وقد بينا انه لا
يجوز عليه تعالى فاذا ثبت ذلك لم يجز ان يموت الظالم الا وله من الاعواض ما يمكن تخليص او من ظلمه منها
يوم القيامة فان فاجاه الموت وليس له الا ذلك فلا بد ان يشدد عليه الموت ليستحق ما يقضى به عنه ويكون تعالى انما
حسن منه تمكينه من الظلم لانه تعالى يشدد عليه بما يتكفل لاجل ذلك بقضا جميع ما عليه والا كانت التخلية قبيحة
فان قيل انه قد ثبت انه يحسن قضا الدين في الشاهد تارة من مال المديون وتارة بالتبرع بالقضا عنه ولهذا
حسنت الكفالة في الشاهد بالدين قلنا ان ما ذكرته امور شرعية لا يعلم وجه المصلحة فيها فلا
يقاس بها على الامور العقلية الا ترى انه يحتاج في ذلك الى البذل او المراضاة ويجوز في بعضه ان يرجع الى مال
المديون بعد ذلك وفي بعضه لا يجوز ان يرجع فكيف يشبه ما نحن فيه يبين ذلك ويوضحه ان الواحد عقلا لو قال
قد تحملت عن صاحب الدين ما عليه فانه لا يسقط عليه عقلا وان اسقط شرعا ولهذا لا يستحق الذم وان لم يسلم
في العقل وانما يستحق ذلك شرعا وكذلك لو سلم عليه مثل ما على المديون وابراه لم يلزمه ذلك عقلا وكان
له بعد ذلك ان يتبعه بدينه لان ما سلمه المتفضل ليس هو الدين والدين في ذمته باق فيجاز له المطالبة به هذا
كله قضية العقل فاما الشرع فلا نعرض به في هذا الباب فبطل ما ذكروه في ذلك والله الهادي
واما ما يقع من الالام من البهايم فالذي يدل على ان العوض عليها ان الله تعالى لو تحمل عنها لاجل
تمكينه لها لجاز ان يكون اعواض المظلومين عليه تعالى لاجل التمكين لهم ولقايل ان يقول ان بينهما فرق من
وجه معقول وذلك انه وان مكن الظالم فقد زجره عن الظلم وحذره منه وتوعده عليه بخلاف من لا عقل له فان
ذلك لا يصح في حقه فاذا امكنه ولم يزجره ولا حذره بالكمال العقل جرى مجرى ان يبيح له ذلك فكما ان بالاباحة
ينتقل الى الله العوض تعالى فكذلك بالتمكين مع فقد الزجر والنهي ولقايل ان يقول انه وان مكنها من ذلك فهو
مكن لها من قضا شهواتها بغير الحيوانات فلو انتقل الى الله لمجرد التمكين لوجب ان ينتقل اليه عوض كل مظلوم لانه
مكنه ومعلوم خلاف ذلك ولقايل ان يقول انه قد ثبت ان الالجا الى المضار يقتضي انتقال العوض الى
الملجي والتمكين من المضار مع فقد الزجر عنه يجري مجرى الالجا الى ذلك فيجب ان ينتقل الى الذي مكن ولم يزجره

ولقائل أن يقول هذا يوجب أن ينتقل أعواض المولّمين إلى الصبا قبله لأنهم ملتذّوا ولم يخرجوا عن ذلك ومعلوم
خلافه ويمكن أن يقال إن الله تعالى مكّنها من الافتراس وخلق لها الشهوة إلى ذلك ولم يمنعها بضرب من التنهي ولا
العلم فلو لم يتكفّل بالعوض عنها لما حسنت هذه الأمور التي ذكرناها ولقائل أن يقول بل يحسن هذه
الأمور كما يحسن في حق الظالم فأما فقد العلم والعقل فإنما يحسن لأنه تعالى متفضّل بالعقل فإن شاء تفضّل
وإن شاء لم يتفضّل ويمكن الاحتجاج لأصل المسألة بأنه لو انتقل العوض إلى الله تعالى لكان أضعافا مضاعفة
كالانتقال بالإباحة ولو كان كذلك لحسن منا منعها لأنه يكون منعا من المنافع العظيمة وقد ثبت أنه يحسن منا
منعها فثبت أنه إنما يستحق بقدر ما أصاب من الآلام وليس ذلك إلا والعوض ليس على الله تعالى ويمكن أن يقال بأنه
إنما يحسن المنع شرعا فأما من جهة العقل فليس ذلك إلا فيما يعود علينا بنفع أو دفع ضرر نحو المنع عن إتلافنا فقط
ولقائل أن يقول كل عاقل يعلم ضرورة أنه يحسن منه منع البهائم بعضها من بعض وكذلك الحيوانات وإن لم يعلم حسن
كل ذلك من الشرع فلو كان عليها أعواض كثيرة ما حسن المنع منها ولقائل أن يقول إنه إنما يحسن المنع لأنه يمكنه
تعالى أن ينفع المفترَس بها من دون إضرار المفترِس به ويمكن أن يقال لو كان هذا وجها في حسن المنع لوجب أن يمنع
الله تعالى من الافتراس ومعلوم خلافه ولقائل أن يقول إنما لم يمنع لأن فيه مضرة على الممنوع والجواب عن هذا
ما في ترك المنع مضرة على المفترَس فيجب أن يمنع من الافتراس ويمكن أن يقال لا يجب أن يمنع منه لأنه متفضّل بالقدرة
وخلق الشهوة له ولم يجعل تعالى القدرة والشهوة متعلّقين بالافتراس بل تعلّقا لأنفسهما ولم يرد الافتراس ولا حث
عليه ولا أباح ولا ألجأ فلم يقبح مع ذلك ويمكن أن يقال فإن صوّر مثل ذلك لأن القدرة والشهوة إذا لم يكونا بسبب مضرة
الافتراس بل جرى مجرى الإباحة في تصحيح المضرة كان العوض على المفترِس لا على الله تعالى ويمكن أن يقال إنما يفعله
من لا عقل له من الافتراس وحسنه قبيح وكل ألم قبيح فالعوض فيه على فاعله لا على الله تعالى كالفعل ظلما وما أشبهه
ولقائل أن يقول ليس يوصف ذلك بأنه قبيح لأنه لا تكليف عليها وأنها لا تستحق الذم على ذلك وقد بينا الكلام
في أن استحقاق الذم هل هو معنى كونه قبيحا أم لا وأن فعل الساهي والنائم ليس بقبيح وهو قول الشيخ وإن كان يمكن
أن يرجع الخلاف بين أصحابنا في قبح الفعل من الساهي والنائم ومن لا يعقل إلى عبارة فإن من قال بقبح فعلها يسلم

انه لا يستحق الذم على ذلك ولا يعلق بفعلهما الحكم العقلي بانه لم يكن لهما ان يفعلا ذلك ولانه يقولوا بان
صورة فعلهما الظاهر صورة الظلم وفيه معناه الذي لو وجد من العالم به لكان ظلما قبيحا وهو انه ضرر لا نفع
فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا هو في الحكم من فعل غير من فعلهما ومن يقول بان افعال الساهي والنائم ومن
لا عقل له لا قبح فيها ولا حسن يسلم انه ضرر واقع على الوجه الذي لو وقع من العالم به لكان قبيحا الا انهم
لا يسمون القبح قبحا الا مع استحقاق الذم واولئك يسمونه قبحا وان لم يستحق به الذم وقد اجمعوا على انه لا يستحق
عليها واجمعوا انها بالصورة التي لو وقعت من العالم بها لكانت قبيحة ولقائل ان يقول ان هذا خلاف
في القبح في الفعل هل هو استحقاق الذم عليه والحكم في الفعل انه لم يكن له ان يفعله او هو امر زائد على ذلك
يقتضي هذا الحكم بشرط العلم او بعض شرط العلم فاذا كان هكذا لكان خلافا من جهة المعنى ويمكن ان يقال
انا نجد العلم باستحقاق الذم يتبع العلم بالقبح في الفعل كما نجد العلم بصحة الفعل يتبع العلم بانه قادر وكما
ان هذه الصحة حكم مقتضى عن كونه قادرا بشرط زوال الموانع كذلك استحقاق الذم حكم كونه قبيحا بشرط العلم
بقبحه او التمكن من العلم بذلك ولقائل ان يقول ان الكلام في استحقاق الذم كالكلام في صحة الفعل وقد
تبينا ان كونه قادرا ليس بازيد من صحة الفعل وكذلك استحقاق الذم وقبح الفعل بانه ليس له ان يفعل
هو علم الفعل بقبحه سوا واما الذي نجد استحقاق الذم تابعا له هو انا نجده تابعا للعلم بانه ظلم فمتى علمنا
انه ظلم علمنا انه يستحق الذم عليه وقد ثبت عند الجميع ان كونه ظلما هو وجه القبح واذا علمنا استحقاق
الذم تابعا له ولم نعلم شيئا اخر سواه ولا دل عليه الدليل بان انه هو القبح في الافعال وهذا يحقق ان مذهب
البهشمية في المسئلة من ان فعل الساهي والنائم ليس بقبيح هو الصحيح وهذا الكلام عارض في هذه
المسئلة وهو يحقق فيها ان افعال من ليس بعاقل ليست بقبيحة فاذا كان انتفا القبح في الالام يدل على ان
العوض على الله تعالى ينبغي ان يدل هاهنا على ذلك ولقائل ان يقول ليس يدل من قبل انه لم يخبر قبح ولا
يعلم ان هذا هو العلة في وجوب التزامه تعالى بالعوض عليه لا بضرورة ولا باستدلال ولا يعلق بهما من وجه
معقول واما العلة فيما يلتزم الله تعالى بالعوض فيه من الالام انه يفعله على وجه لا يكون في الحكم كانه من
فعل غيره او يفعله غيره على وجه يكون في الحكم كانه من فعله تعالى كما نقوله فيما اوجبه او ندب اليه او اباحه

فان ذلك من فعل غيره ولا كنه في الحكم كانه من فعله عز وجل فلا حاجة الى ان نطول في ان اقدار البهائم على
الافتراس وتمكينه لها وخلق الشهوة لها الى اكل الحيوانات والهامها الى ما فيه نفعها من ذلك وزوال كلب جوعها
وألم نهمها وترك النهي لها والزجر لها لما لم يحتمل عقولها هل هو بمنزلة ذلك الالم في الحكم كانه من جهته تعالى كما ان
الممتحنة الالام حتى تبينه كذلك ام لا يحتمل ويحتمل خلافه للوجوه التي ذكرناها فهذا هو الكلام في الضرب الثاني
وتمامه تم الكلام في النوع الاول وهو الالام التي يلزمه تعالى عليها الاعواض. واما النوع الثاني
وهو ما يؤدي الى الالام مما يلزمه تعالى العوض عليها فقد دخل فيما ذكرناه اولا فان الذي يؤدي الى الالام مما ليس
بالم هو كايجابه تعالى او اباحته او ندبه او الجائه وانما تقدم ذكره لانا لما ذكرنا الالام التي يلزمه تعالى عليها الاعواض
قسمناها الى ما هو من فعله والى ما هو من فعل غيره فدخل في ذلك جنس ما هو من فعل غيره فصار ايضا ضربا واحدا
وانما ذكرناه في اقسام المضار لانها تتنوع اليها وغرضنا ان نبين انه يلزمه تعالى الاعواض على المضار التي تكون من
جهته او في الحكم كانها من جهته. واما النوع الثالث وهو الغموم التي يلزمه تعالى الاعواض عليها
فهي كل غم يكون من فعله تعالى ولا يكون في الحكم كانه من جهة غيره نحو اغتمام الواحد منا بالمضار التي قدمنا انه تعالى
يلزمه الاعواض عليها نحو موت ولد الانسان او بعض اقاربه ونحو الغم على ما اصابه من الآفات والعاهات
فانه من فعله تعالى ويتعلق بما يلزمه العوض عليه من المضار ونحو الغم على ما يبتليه به تعالى من الفقر والغم متى
تصور انه ليس له ان يتصرف في ماله لعله لحجر الحاكم عليه فان الحجر من الحاكم كان بامره تعالى والعوض عليه وكذلك
عوض الغم عليه ونحو الغم على ما يتصور انه خلق على غير حالة الكمال التي هي لغيره من اجناسه نحو كمال او جمال
او نقص في بعض الالات او ضعف في الحواس او نقصان الفطنة متى تصور ذلك ونحو اغتمامه على انه لا يمكنه
ادخار قوته لمدة تجري في خاطره ويختلف احوال الناس في الغم بذلك فمنهم من يغتم ان لم يدخر الا قوت
السنة ومنهم من لا يغتم بذلك وانما يغتم بان لا يدخر قوت الشهر ومنهم من لا يغتم بذلك وانما يغتم اذا لم
يدخر قوت اليوم وبحسب ما يكون من الغموم في ذلك يكون الالتزام بالعوض. وانما قلنا ان عوض ذلك
على الله تعالى لانه الذي فعل الغموم في ذلك وليس هو في الحكم كانه من جهة غيره فما اوجب الالام التي يفعلها

ان يكون

ان يكون قد التزم بالعوض فيها فكذلك فيما ذكرناه والطريقة فيهما واحدة فانهما قد اشتركا
في كونهما مضرتين خالصتين من جهته وليستا في الحكم كانهما من جهة غيره وقلنا او لا تكون في الحكم كانه
من جهة غيره لان ما يعظم عليه الانسان من الحد نحو جلد الزاني والسارق وكذلك اغتمامه عند علمه بانه
يستحق بعض انواع العقوبات وهو الغم الذي يحصل عند علمه بان العاصي يستحق العقاب وان الله تعالى لا يثيب من لا
يستحق الثواب فان عوض ذلك الغم وان كان كثيرا منه من فعل الله تعالى وهو ما كان علوما ضرورية لوصول
الالام والمضار التي هي عقوبات الله ولعنه وان كان استدلاليا وهو من فعل العبد ولكن سببه قد يكون
من فعله تعالى فان جميع ذلك في الحكم كانه من جهته وهي المعاصي التي يستحق عليها تلك العقوبات فانها لو لم
تقع منه او لم يكن يجوز وقوعها منه لم يقع معه هذا الغم فلا يكون هناك امر يقتضي التزامه تعالى بالعوض عليه
فهذا في هذا النوع واما النوع الرابع وهو ما يودي اليها فالذي يودي الى حصول هذه الغموم
انما هو ما يتعلق به فان الغم يتعلق بالمضار كما قدمنا فما كان من تلك المضار من فعل الله تعالى او الحكم
كانه من فعله نحو حكم الحاكم بقتله او قتل ولده او اخذ شي من ماله بشهادة شاهدين كاذبين ظاهرهما العدالة
فان الذي ادى الى هذا الغم هو المضرة التي تحصل بحكم الحاكم والعوض فيها على الله تعالى لانه الذي امر الحاكم بالحكم
بها على ظاهر الحال فلا بد ان يلتزم تعالى بالاعواض عليها وعلى ما يقع بسببها من الغموم خلاف ما اذا تعمد الحاكم
الحكم بشهادة غير العدل على ما نبينه ان شا الله تعالى وبذلك تم الموضع الاول واما الموضع الثاني
وهو في بيان اسباب الاعواض على العباد فاعلم ان سبب ذلك هو المضار التي توصلها بعضهم الى بعض فانه يستحيل
ان يستحق العوض على غيره الا بمثل ما قدمنا ويستحيل ان يستحقها الواحد على نفسه لان الاستحقاق يقتضي مستحقا ومستحقا
عليه ومن المحال ان يكون مطالبا لنفسه وان ينتصف له منها لانه ليس بغير لها وذلك يقتضي التغاير ولهذا
قال مشايخنا ان ما يلحق نفسه من المضار التي تقع منه فانه عاص فيها ويستحق العقاب من الله تعالى ولا يكون له
عوض في ذلك لا على نفسه ولا على الله تعالى اما على نفسه فلما تقدم واما على الله تعالى فلان العوض
انما يتبع الاضرار وفاعل الضرر ليس هو الله تعالى فبطل ان يكون فيه عوض ومن هاهنا قلنا ان الطاعات
وان شقت فانه لا عوض فيها عليه لانه انزال المضرة بنفسه كمن يتعب نفسه بالتجارات والحرف

لما يأخذه من المنافع ولا على الله عوض سوى ما وعد به من الثواب فان قيل العوض المستحق على العباد هو على المضار
التي تفعل بسبب احدهم او غيره وكل ما يستحقه بعض العباد العوض على بعض من المضار لا يعدو اربعة اقسام احدها
ان يكون المضار من فعل من يستحق عليه ذلك وثانيها ان يكون تلك المضار من فعل من يستحق ذلك وثالثها ان يكون
من فعل غيرهما من العباد ورابعها ان يكون من فعل الله تعالى اما القسم الاول وهو ما يكون من
المضار من فعل من يستحق عليه العوض فهو ضربان مجمع عليه بين شيوخنا ومختلف فيه اما المجمع عليه فهو كل ضرر
فيه يوصله العاقل الى غيره نحو القتل والضرب واخذ الاموال غصبا وهذا من الالام ومن الغموم نحو ما يوصله من الغم
بغيره لولده او لبعض من يوده وما يوصله من الغم باغتيابه واستهلاك عرضه وما اشبه ذلك فانه لا خلاف بين
شيوخنا ان عوض ذلك على فاعل هذا الضرر وهو الظالم لان العوض جار مجرى اروش الجنايات وقد ثبت انها انما
تلزم الجاني دون غيره فيجب ان يكون العوض على الجاني دون غيره وان كان قد دخل الخلاف في هذا القسم من وجه اخر
وهو انه هل يجوز ان يموت الظالم وليس له اعواض يوفي ما عليه ويتحمل تعالى بالعوض عنه او لا يجوز ولا يتحمل تعالى بالعوض
عنه وقد بينا ان الصحيح انه تعالى لا يتكفل عنه والا كان تعالى في حكم المغري للظالم بالظلم وعليه تعالى العوض
وان ما يفعله تعالى بالمظلوم لا يقع عن الظالم بل هو تفضل من الله تعالى يستوي فيه الظالم والمظلوم فالمستحقة عليه
تعالى احدهما ولا كلاهما وبينا انه لا يجوز ان يمكن الظالم الا وقد تكفل للمظلوم انه لا يميته الا ومعه ما يوفي
بما عليه واما ما هو مختلف فيه فهو المضار التي تقع بمن لا عقل له فانا قد بينا الكلام في ذلك ومكنا
الناظر من النظر فيه بما فيه كفاية ولا معنى لتكثير الكلام فيه الان ها هنا واما القسم الثاني وهو ما يكون
من المضار من فعل من يستحق العوض وهو على غيره من العباد فهو ما يكون بالالجاء نحو ان يلجئ الظالم غيره على السعي على الشوك
بالهرب من السبع وما هو اعظم منه او يلجئه الى ان يسيب نفسه ويغتم لذلك وما اشبه ذلك وهكذا لو الجاه الى
قطع جارحة من جوارحه خوفا من اهلاكه لنفسه وما اشبه ذلك وانما وجب العوض على الملجئ لانه ينزل منزلة فعل الملجا
ولهذا استقل استحقاق الذم والعقاب على الملجي دون الملجا الا ترى ان من الجا غيره الى السعي على الشوك فان العقلا
يلومون الملجي الى ذلك وينزلونه منزلة الفاعل له لذلك ولذلك يذم العقلا الظالم اذا اخذ غيره ان يقتله ان لم يقطع
اصبع نفسه فقطعها بالالجاء فانهم ينزلونه منزلة من قطعها اعني الظالم في استحقاق الذم فاذا كان منزله

فعله الجناية وجب ان يكون هو الذي يستحق عليه العوض لان العوض يتبع الجناية بلا اشكال وأمّا القسم الثالث
وهو ما يكون من المضار من فعل غير المستحق والمستحق عليه من العباد فهو كثير وذلك نحو ما يلزم الحاكم من العوض اذا
اخطأ في الحكم في القضاء حتى قتل الولي غير القاتل في الباطن او اخذ مال غير الظالم اما بان يفرط الحاكم في النظر
واما بان يتعمد الحكم بغير الحق فانه لا عوض على المقتص اذا لم يكن عالما بالخطأ في ذلك وكان انما اتبع حكم القاضي
وان كان هذا الولي هو فاعل القتل ولكن العوض على الحاكم لانه في الحكم كانه من فعله ولهذا لا يتوجه
استحقاق الذم الا عليه فهو كانه بمنزلة الفاعل للقتل بنفسه فلهذا وجب العوض عليه ونحو ان يشهد الشهود بما يوجب
القصاص او اخذ المال او القتل بالردة او ما اشبه ذلك وهم كذبة في ذلك والحاكم لا يعرف فيهم الا العدالة فانه
اذا حكم بالشهادة وحصلت المضار لم يستحق العوض على فاعلها اذ لم يكن متبعا الا لحكم الحاكم ولم يكن عالما
بذلك ولا يستحق على الحاكم لانه انما حكم بما امر الله تعالى به وانما يستحق العوض على الشهود لان ذلك في
الحكم كانه من جهتهم مثل ما بيناه اولا وكذلك الكلام في الغموم التابعة لذلك فان عوضها على من ذكرناه
وفي الالام نحو الساعي بغيره الى السلطان الظالم فان ما يصيبه من الغم على ما يأخذ السلطان بسبب تلك السعاية
فان عوضه على الساعي بخلاف المال وعوضه على ذلك الظالم كما تقدم وأمّا القسم الرابع وهو
ما يكون من المضار من فعل الله تعالى وان كان العوض على العباد فهو كثير نحو ان يرمي احد بالصبي في النار
فان الحرق من فعل الله تعالى والعوض على الملقي وهكذا ايضا ان القي بالسابح في الثلج حتى مات فان العوض على الملقي والمكره
من فعل الله تعالى وهكذا ايضا لو ناول غيره سما فانه اذا مات فان الموت من الله تعالى والعوض على من ناوله
اذا كان عالما انه يهلك فان لم يكن عالما انه سم فالعوض على الله تعالى فان ما كان بسبب المضرة فانه يعتبر فيه
العلم وما كان هو نفس الالم فانه يجب العوض على فاعله عامدا كان او ساهيا وانما كان العوض على الملقي
والمناول ومن جرى مجراهما لان ما وقع من الالم جرى مجرى فعلهما ويكون في الحكم كانه منهما ولهذا استحقا
الذم على ذلك فلولا انه نزل منزلة الفعل لما صحت فيه هذه القضية وقد بينا ان الجناية هي المؤثرة في
استحقاق العوض فيجب ان يكون العوض في ذلك على من ذكرناه دونه تعالى وبذلك تم الكلام في هذا الموضع والله
الهادي وأمّا الموضع الثالث وهو في حكم العوض في الدوام والانقطاع فالكلام منه يقع في

موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما
ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الاعواض منقطعة غير دائمة وهو قول ابي علي اخرا
وقول الشيخ ابي هاشم وجماعة من اهل البيت عليهم السلم وذهب جماعة الى انه دائم وهو قول ابي الهذيل وجماعة
من البغداديين وهو قول ابي علي اولا ومذهب الصاحب الكافي وروي عن الامام الحسين بن القسم عليه السلم ح
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا وفساد قول المخالف فالذي يدل على ذلك ان العوض جار
مجرى اروش الجنايات فانهما يثبتان بسبب واحد وهو الجناية وقد ثبت ان اروش الجنايات لا تكون الا منقطعة
فكذلك العوض وايضا فلو دام لحسن الاداء ايلام الحسن منا ان نولم انفسنا بالمضار التي هي الحجامة والفصد
والاسفار لاجل منافع دائمة وذلك محال وايضا فلو كان عوض المظلوم دائما لما حسن منع الظالم من ظلمه
لانه عوضه بالمضرة اليسيرة للمنفعة العظيمة وذلك محال واحتج من قال بالدوام بانه لو انقطع
للزم العوض بانقطاعه وفي ذلك دوام العوض والقايل ان يقول هذا باطل يدل على انه لا يستحق دائما اولى
لانه انما يقتضي انه انما وجب دوامه لاجل انه عوض وانما لاجل ان على ما يحصل من غم بقطعها عوض اخر وهذا
يدل على الانقطاع وايضا فانا نقول ان الله تعالى يقطعه على وجه لا يالم بقطعه ولا يغتم فلا يصح ما ذكره
واحتج ايضا على ذلك بانه لو كان منقطعا لجاز ان يصل الله الى المولم دفعة واحدة وهذا يقتضي ان يكون الخيار
الالم لاجل ذلك العوض المنقطع وجب دائما والقايل ان يقول هذا باطل لانه يجب ان لا يولمه الا وقد يكمل
من الاعواض ما يختار لاجله الالم ومن المعلوم انه لو اعطاه على حمى ليلة ملكا منقطعا لرغب في ذلك
ولاختاره وكيف يقال بان ذلك يوجب دوامه فثبت بذلك الموضع الثالث واما الموضع الرابع
وهو في مقدار العوض فاعلم ان العوض يختلف حاله فان كان مما يلزم به الله تعالى فلا بد ان يبلغ مبلغا عظيما
حيث لا يختلف العقلا في اختيار الالم لاجل ذلك العوض وذلك لانه تعالى يولم العبد من دون رضاه ولا اختياره
وقد كان يجب ان لا يرضيه فلو كان موازنا لذلك المرض لكان في حكم الظلم لانه ضرر مفعول لا لنفع ازيد منه ولا لدفع ضرر
ولا لاستحقاق على الوجه المذكور وهذا هو الظلم ولهذا لم يستحسن العقلا جلب المنافع بالمضار الموازنة
لتلك المنافع ولو كان زايدا عليه زيادة يجوز ان لا يختارها لما حسن ذلك الايلام كما لا يحسن من الواحد منا

ان يكره غيره على ان يعمل له عملا باجرة لا يرتضيها وان زادت على مقدار المشقة لما كان ذلك موقوفا
على اختياره ولو كان زائدا ان يأذن لاختارها ولا يكن في العقلاء من لا يختارها لا يحتمل ان يقال يقبح لانه الم
بغير اختياره ولا من اصابته وذلك في الشاهد يقبح وان بلغت الاجرة الى حد يكاد يختارها عند المراضاة
لان الانسان ان يختار بالمراضاة خفة ودون خفة فاذا امرضه من غير مراضاته فلا بد ان يحتمل بالزيادة
الى ما يختاره كل عاقل ليكون الفعل مجردا ذاكيا في استحسان ذلك الالم من غير النظر الى الحال المولم ولا
اختياره لما امرضه بغير اختياره والصا لانه متى بلغت تلك المنفعة الى حد لو ان اصاه عليها
لاختارها ولو ارضى غيره من العقلاء عليها لما اختارها فانها تقبح لانها انما كانت تحسن لاجل المراضاة
ولهذا يقبح ذلك الالم من غير من لا يرتضي بها فدل على ان للمراضاة تاثيرا في حسنها فمتى لم يقع المراضاة كانت
قبيحة فان المولم يقبح ولا يرتضي ان يولم من غير مراضاته لمنفعة لا يختارها كل العقلاء وانما يرتضي بما يختاره
بعضهم اذا كانت مع المراضاة فلا بد ان يكون كل عاقل يقضي بحسنها ولا يقضي بحسنها الا اذا كانت الحسنات
الالم لاجلها فثبت انه لا بد ان يبلغ هذا القدر اذا كان مما التزم الله تعالى به والصا فانه امرضه
لمصلحة راجعة الى غيره من المكلفين فلو لم يبلغ العوض عليه هذا الحد لكان قد يقع الغير بمضرة غيره على وجه لا يرضاها
ولا يختارها وذلك قبيح ولا يمكن ان يقال اذا كان تعالى انما اعاده الى فعل الالم هو الاعتبار لغير المولم وقد
ثبت ان المولم يختار ذلك الالم لذلك العوض وان لم يختره كل العقلاء وقد ثبت انه مولى عليه من قبل الله تعالى جرى
ذلك مجرى بيع الولي لسلعة المولى عليه بما يختاره لو كان هو المتصرف في نفسه وان كان غيره لا يختار ذلك فكما
ان ذلك حسن كذلك في مسئلتنا ولهذا ورد الشرع بان الولي اذا باع بما يتغابن الناس بمثله جاز لانه موافق
لهذه القضية العقلية وهو ان اختياره قام مقام اختيار المالك ولا يمكن ان يقال انما ورد به الشرع هو
لمصلحة دينية لا نعلمها ولا نقصر به على ما هو مقرر في العقل وليس في العقل ان يجوز الولي سلعة المالك الا لمصلحة
يقع بها كل عقل سليم فان الاول اولى والله اعلم واما اذا كان العوض على العباد فانه لا بد
على مقدار الالم اذ لو جاز ان يزيد على ذلك لكان تعريضا للمشقة ليستوفي منفعة اكثر منها فكان لا يحسن ان
لمنع الظالم من ظلمه وان يكون مستحقا لظلمه ليعطيه ما هو اعلى واكثر وذلك محال فان العوض على

ذلك لا يزيد على مقدار الالم وانصاف الظالم من عليه في استيفاء العوض منه فلو كان الله تعالى يأخذ
للمظلوم من الظالم ازيد من ظلامته لكان تعالى ظالما للظالم وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك الموضع
الرابع واما الموضع الخامس وهو في الانتصاف فالظاهر انه لا خلاف في الانتصاف وانما اختلفوا انما
ذا العلم فمنهم من قال بالشرع ومنهم من قال بالعقل والشرع وهو الصحيح اما العقل فهو ان الله تعالى
مكن للظالمين من المظلومين وخلى بينهم وقد كان يمكنه ان يمنعهم وكل عبيده وفي دار مملكته وهو المتولي
عليهم جميعا لا يخرجون من قبضته وما يستحقه المظلوم على الظالم لا يمكن المظلوم استيفاؤه لعجزه عن ذلك وجهله
بمقداره وبما يأخذه منه والظالم لا يملكه ايفاؤه لانه لا يعلم كمية ما يستحقه كما لم يعلم تفصيل ما لحقه
المظلوم من المضار وقد كان تعالى عالما بذلك قبل خلق الظالم والمظلوم فلو لم يكن متكفلا بانصاف الظالم من
المظلوم وهو العالم بما يستحقه عليه الممكن له والمخلي بينه وبينه والشاهد عليه والمتولي لامره لكان التمكين
له والتخلية بينهما قبيحا جاريا مجرى الاباحة للظلم والاغراء به والله تعالى لا يفعل القبيح واما الشرع
فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا
وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وكذلك ايات الفصل والحكم والقضا واما السنة
فانها مظاهرة بذلك قال النبي صلى الله عليه واله ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرنا ويحشر من ذات العرس
وروي اذا كان يوم القيامة يقول الله تعالى انا الملك الديان لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان يدخل الجنة وعليه لاحد
من اهل النار مظلمة ولا ينبغي لاحد من اهل النار ان يدخل النار وعليه لاحد من اهل الجنة مظلمة حتى يقتص منه
واما الموضع السادس وهو في كيفية الانتصاف فقد اختلف الناس في ذلك فعندنا انه تعالى ينتصف للمظلومين
من الظالمين بان يوصل الى المظلومين من اعواض الظالمين التي يستحقونها سواء كانت بما الزم الله تعالى بهم على ما اصابهم
من الامراض والافات والغموم من قبله او كانت من قبل غيره من المخلوقين فيعطي المظلوم بقدر ما اوصله الظالم
من المضار او فوته من المنافع وهذا هو قول اكثر العدلية وذهب بعضهم الى انه يجوز ان ينتصف لهم بذلك
او بان يتبرع بالعوض عن الظالمين وهو القول الذي حكيناه اولا عن الشيخ محمود بن الملاحمي ومن قال به وذهب
الحشوية الى ان الانتصاف هو ان يعطى المظلوم من ثواب الظالم بقدر ما يستحقه وان لم يكن له ثواب نقص

[illegible marginal note]

من عقاب المظلوم ونقله الى الظالم وذهبت المطرفية الى ان الانتصاف هو معاقبة الظالم على ظلمه فقط
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف انه قد ثبت انه لا بد ان يستحق للمظلوم من الظالم ولا الحلول
يستحق له بالجبر ما اصابه من الانتقام لا والثاني لا يجوز لانه يعود على الانتصاف بالنقض والابطال تبين ذلك
ويوضحه انه لو عاقب الظالم بالعقاب زائد على ما كان يستحقه لم ينتفع به المظلوم ولا حسن منه تعالى لان الزيادة
على المستحق ظلم قبيح وهو تعالى لا يفعله وان كان جبر ما نقصه لم يخل ان يكون ذلك من جهته تعالى او من جهة الظالم
ومحال ان يكون من جهته تعالى لانه يكون متفضلا به على المظلوم عما يستحقه من الظالم كما تقدم بيانه وايضا
فانه انما يكون منتصفا له من الظالم بان يلحق الظالم نقص بسبب انصافه له تعالى منه كما كان لحقه ذلك النقص
لما ظلمه في الشاهد ان الحاكم انما يكون منتصفا للمظلوم من الظالم بان يلحقه نقصا يكون منفعة للمظلوم
ولهذا لو قطع رجل يد آخر ظلما فحمل الحاكم بان يشد يده على ان لا يطالب الظالم لا يقال انصفه ممن ظلمه وانما يقال
انعم على الظالم بان حمل عنه ذلك ورفع عنه حكم المطالبة واذا كان لا بد ان الجبر نقص المظلوم من جهة الظالم
لم يخل اما ان الجبر بان يوصل الى المظلوم من ثواب الظالم وهذا محال لان الثواب الذي استحقه الظالم انما استحقه
على طاعاته وطاعاته لنفسه لا طاعات المظلوم فيكون اثابة لمن لا يستحق الثواب وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح واما ان الجبر نقص المظلوم بان ينقل من عقاب المظلوم الى الظالم وذلك محال لان المجازاة بالعقاب
لمن لا يستحقه يكون قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح بين ذلك ويوضحه ان العقاب يقابل المعصية بالظلم لانه كان
منهيا عن ذلك ولهذا استحق العقاب على عين الظلم وما يقع من التشفي من المظلوم بعقابه هو استيثار له بما اصاب
عدو الله وذلك مما يقع مع المؤمن وان لم يكن مظلوما فيما يصيب اعداء الله من العقوبة واما ان يلحق
من اعواض الظالم وينتفع بها المظلوم او يدفع بها عنه المضار عنه فهو الذي نقول فان قيل هل يصح
اسقاط العوض بالابراء منه في الدنيا قلنا اختلف شيوخنا في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يصح هبة
الاعواض واسقاطها وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انه يصح ذلك في العوض الذي على العباد دون الله تعالى
وظاهر قول الشيخ ابي عبد الله انه يصح كذلك فيما على العباد لانه قال فيما يكون على الله تعالى انه يصير ملجأ الى ان لا
يسقطه وحجة قاضي القضاة انه مولى عليه في انتفاء العوض واستيفائه فانه لا يتمكن من استيفائه به

ولا من اتقانه ولا العلم فلانه يجب ان يجري مجرى اليتيم في انه لا يصح منه هبة ما له عليه من الدين لما لم يتمكن من
استيفائه ولا اليه ذلك ولا التفريق فيه وايضا فانه لا يأمن ان يكون قد استحق عليه ذلك العوض بان يكون
عليه من الاعواض ما يكون مستغرقا لما هو له فيكون في حكم المعوض منه فلا يصح منه هبته وحجة الشيخ
محمود انه حق للمظلوم على الظالم وله المطالبة به وفي اسقاطه منفعة للظالم وليس فيه وجه لوجوب سقوطه ما
يستحقه غيره معه لجاز اسقاطه كالدين الذي ليس الا براءته وهذا الخلاف فيما هو على الله تعالى فانه غني جل ذكره
عن المنافع ولا ينتفع باسقاطه ولا قبله بل يرده لغناه عن ذلك وسخطه فلم يصح اسقاطه كالمديون اذا ارتد الابرا
ولم يرضه وقال محمود يجوز ان يهب عوضه من غيره وقال قاضي القضاة لا يجوز وهو الاولى لانه ليس له استيفاؤه
ولا المحاسبة عليه فصار مولى عليه كما ان المولى عليه ليس له ان يهب ولا يسقط كذلك مستحق العوض وبهذا انتم
الكلام في هذا الموضع واما الموضع السابع وهو في كيفية ايصال الاعواض الى مستحقيها فاعلم ان
المستحق للعوض على ضربين عاقل وغير عاقل والعاقل على ضربين مثاب ومعاقب اما المثاب فان عوضه لا يخلو ان
يكون على الله تعالى او على غيره وايهما كان فانه توفيه عليه تعالى في الجنة ويكون زيادة في نعيمه لانه اذا لم يوفه
في الدنيا فلا بد ان يوفيه في الاخرة وقد ثبت انه لا دار الا الجنة او النار فاذا لم يكن من اهل النار ثبت ان الجنة
موضع استيفائه فان قيل ومن اين ثبت هو قلنا يجوز ان يكون من جنس ما كان يشتهيه في الدنيا ويجوز ان يكون
منفعة وان لم يكن من ذلك الجنس فانه لا دليل يدل على وجوب استيفائه على حسب ما كان يشتهيه وهذا بخلاف الثواب
فانه من حقه ولا رغبة الا فيما كان يشتهي ويتمناه في الدنيا فافترقا فان قيل فهلا كان يجوز توفيره في الدنيا
قلنا لا مانع يمنع من توفيره في الدنيا بان يعوضنا على الغم الالام لشيء من المنافع بذلك الامر التفضل بها وان لم يعلم
ذلك لانه لا يجب ان يعلمنا تعالى بانه قد عوضنا على التفضل بل يكفي فيه ما قد علمنا انه عدل حكيم لا يظلم العباد
ولا يفعل الفساد وقد ثبت ان العباد مولى عليهم فجاز من الله تعالى المتولي لعوضهم ان يعوضهم وان لم يعلمهم بما يحسن
مثل ذلك من ولي اليتيم والاب في ولده لما كان هو المتولي لامره فان قيل فاي الاجر يعطى العوض هل يستحق لاجل التاخير
زيادة قلنا قال قاضي القضاة في بعض كلامه يستحق هذه الزيادة بقدر ما بين النقد والنسيئة وقال في موضع

لا يستحق

لا يستحق ويحتمل ان يقال ان الله تعالى اذا اخره لمصلحة راجعة الى المكلف لا يجب ان يكون هناك زيادة كما
نعلمه في دين ولي اليتيم وان كان لمصلحة راجعة الى غيره فلا بد من زيادة ما بين النفع والتبقية فان العقل يقضي
بان لا يؤخر عن المكلف حقه الا لمنفعة تعود اليه لان ذلك مما يتضرر به كما نعلمه في الشاهد وانه لا يرضى بتأخير حقه
الا لمصلحة ترجع اليه فاذا اخره لا لمصلحة فلا بد في مقابلة ذلك من الزيادة والربا له فان الربا انما حرم من جهة
الشرع لا من جهة العقل فان قيل فهل يوفيه ذلك العوض دفعة واحدة او يفرقه قلنا يجوز كلا الامرين
الا ان شيوخنا ذكروا انه اذا فرقه في الاوقات لم يتنغص عليه بقطعه ويمكن ان يقال ولو وفره عليه دفعة
واحدة مع تباين ما معه من الثواب العظيم ثم يتفضل عليه بادامة اجناسه او قطعه وغفله بالجمل من الثواب
العظيم عن العلم بقطعه لم يتنغص بانقطاعه فانه قادر على ما يشاء واما المعاقب فانه تبارك
وتعالى يوفر عليه عوضه بان يجعل جزءا من العوض ذاهبا جزءا من عقابه فيسقط من العقاب بقدر ما هو له من الاعواض
سواء كانت تلك الاعواض على الظالم له او هي مما يتكفل الله تعالى فاما ما على الظالم فليس استيفاؤه وايفاؤه
الا على الله تعالى فانا قد بينا انه لا بد ان يأخذ من اعواض الظالم ما يوفره على المظلوم فاذا كان هذا المظلوم
معاقبا ولم يمكن ان ينتفع به فلا بد ان يدفع به شيئا من مضرة العقاب عليه والا ادى ذلك الى ان يكون
مستوفيا لعوضه ولكان لا يكون الله تعالى منتصفا له ممن ظلمه ولا عادلا به فيما فعله معه من الامراض
والآلام اذ لم يمكن ان يستوفيه الا على هذا الحد وهذا كله مبني على ان العوض والعقاب
يجوز اجتماعهما وهو قول قاضي القضاة وقال ابو علي لا يصح اجتماعهما والاول اولى لانه لا تنافي بينهما ولا ما
يجري مجرى التنافي فان العوض جار مجرى ارش الجنايات وقد بينا انه يصح اجتماعها مع العقاب فلذلك
العوض وليس لقائل ان يقول اذا كان استيفاء العوض ليس الا بان يسقط من ضرر العقاب بقدره لم يجز ان
يسقط جزء من العوض لانه اذا عدل به الى غير الجنس كان من قبيل القيمة وذلك يقتضي المضاعفة لما لم يعطه
الجنس قلنا ليس يجب اذا لم يكن الا القيمة ان يزاد على ما هو من الامثال اذا كان اجزاء القيمة تقوم
مقام المثل في باب المنفعة وقد علمنا انه لا فرق في حكم العقل بين جلب منفعة ودفع مضرة كانت تساويها وتقاومها
في العقل ولا شبهة ان المعاقب مضطر الى ما يخفف عنه عقابه فاذا كان ذلك العوض يخفف من عقابه فلا اشكال

انه قبل لينتفع به وأما ذكر العوض لمن يكلف نحو الصبيان والبهائم وغيرهم فانه لا بد ان يوفر الله تعالى
ذلك عليها فان لم يوفره في الدنيا ولا بد ان يوفره في الآخرة اذ لا دار سواهما ويجوز فيمن يدخل الجنة منها
ان يوفره الله عليه مع ما يتفضل به عليه في الجنة ويجوز في بعضها ان يوفره عليها في العرصة ثم يبقيها حيث
لا يتألم وانكار الشرع قد ورد بان الصبيان يدخلون الجنة ويتنعمون فيها فان لم يوفر العوض عليهم قبل ذلك
فلا بد من توفيره في الجنة والله اعلم بتفصيل ذلك وهو المتولي له عز وجل وبتمام ذلك يتم الكلام في الموضع السابع
وبذلك يتم الكلام في الاعواض وهو تمام الكلام في الامراض والالام وهو النوع الاول من المصالح الدينية

النوع الثاني من المصالح الدينية القول في الآجال

والكلام منها يقع في ثلثة مواضع احدها في معنى الاجل وثانيها في ان المقتول لو لم يقتل هل كان يبقى
حيا ام لا وثالثها في الاجل لمن يكون لطفا اما الموضع الاول فالاجل في اللغة هو الوقت المضروب لحصول
امر من الامور كآجال الديون وآجال قدوم المسافرين وغير ذلك واما في لسان المتكلمين فالاجل ربما استعملوه
في اجل الحياة وهو العمر ومعناه الوقت المضروب لمدة استمرار الحياة وربما استعملوه في اجل الموت وهو الوقت الذي
علم الله تعالى ان الحي يموت فيه والوقت هو كل حادث او ما يجري مجرى الحادث علق به حادث او ما يجري مجرى الحادث
واشترطنا ان يكون حادثا لان الباقيات لا يصح التوقيت بها فلا يصح اعطيك درهما اذا اليوم واذا الشمس واذا السما
ويصح اذا طلعت الشمس واذا امطرت السما وما يجري مجراهو الفي يجوز ان يقول اذا امطرت السما واذا اشتد الحر
واما الموضع الثاني وهو في حكم المقتول لو لم يقتل فاختلف الناس فيه فمنهم من لم يقطع على حياته ولا موته ورد
العلم فيه الى الله تعالى وهو مذهبنا ومذهب مشايخنا البصريين وهو قول ابي علي وابي هاشم وغيرهما وذهب قوم الى القطع على انه
كان يموت وهو مذهب الشيخ ابي الهذيل وهو قول جماعة من الحشوية قالت المجبرة لم يكن يقدر القاتل على قتله من ذلك الوقت
ولا فيه ولا كان الله يفعله قبله ولا بعده وذهب البغداديون الى انه لو لم يقتل لبقي حيا لا محالة وحجة
الاولين ان حياته وموته بتقدير مقدوران لله تعالى وجائزان من جهة الحكمة في قضية العقل وليس في العقل ولا في الشرع ما
يدل على حصول احدهما على القطع فوجب التوقف فيهما وحجة ابي الهذيل انه لو لم يمت لكان القاتل قد قطع عليه اجله

ودلالته

وذلك لا يجوز لقوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وايضا كان يجب ان يكون القاتل
معاقبا لله تعالى حيث قطع اجلا قد اثبته الله تعالى وكتبه في اللوح المحفوظ والجواب انه اذا قتل علمنا ان ذلك الوقت
هو الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه وهذا هو معنى الاجل الذي كان الله تعالى قد قدره وكتبه فاما الوقت فلم
يكن يعلم ما كان يكون فان ذلك من علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وقد قال تعالى ولكم في القصاص حياة وانما يكون
في شرع القصاص اذا كان يحذره القاتل فلا يقتل فيبقى حيا ويبقى من كان يعرض لقتله حيا ولو وجب موته لو لم يقتله
ذلك القاتل لما كان في شرع القصاص حياة ولا يلزم من ذلك القطع على الحيوة لانه اثبت حياة مظنونة لجواز ان يهلك
بحادث دون حادث ولزيد دون عمرو وتحقيقه القطع بانه لو كان يموت لما كان القاتل ظالما ولكان ذابح شاة
الغير محسنا اليه بذبحها لانها تموت ولكان يجب اذا قتل السلطان الوفا من الناس ان يقطع على انهم لو لم يقتلوا
لماتوا حتف انفسهم ولم تجر العادة بذلك في عصر من النبي عليه السلم وذلك لا يجوز والجواب ان القاتل
ظالم وان كان يموت في تلك الحال لان في قتله معنى الظلم ولانه فوت عليه اعواضا كانت تحصل بموته ولانا نعلم بالضرورة
انه ظالم ولو علمنا انه لو لم يقتله لمات ولا معنى لما ذكروه واما ذابح شاة الغير فيمكن ان يقال انه ظالم
لها مثل ذلك ولانها لو ماتت او ذبحها صاحبها لكان عوضها اكثر وايضا فانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
ولا امر صاحبه فلم يجز وقد قال قاضي القضاة بانه لو ظهرت امارات موتها لجاز له ذبحها ويمكن ان يقال اما
اذا علم وقت موتها او قطع على ذلك فهو حسن لان فيه استدراكا لمال الغير واحسانا اليه ويمكن ان يقال لا
يحسن ذبح الحيوان عقلا فكيف يقال بحسن ذلك وليس باحسان الى صاحبها لانه كان يجوز في العقل ان ينتفع بها وان
كانت ميتة ولكن يمكن ان يقال بانه يحسن شرعا ذبحها لو علم ذلك لانه مامور ان يدفع الضرر عن اخيه المسلم
فاما اذا لم يعلم ذلك فلا يصح ولا يجوز لانه ليس له ان يتصرف في مال المسلم بالاضرار من غير اذنه ولا علم بانه دفع ضررا عنه
ويحتمل ان يقال بانه مامور بالدفع عنه للضرر المظنون كما هو مامور في نفسه فان المؤمن مامور بان يحب لاخيه المسلم
مثل لنفسه وهذا فيما بينه وبين الله تعالى فاما في ظاهر الحكم فمتى ذبحها لزمه قيمتها كما يلزمه في سائر ما يتلفه
من مال الغير الا ان يعلم على طريق الاجمال انه صادق في قوله انه دفع بذلك المضرة عنه مخافة موتها فلا يجوز له اخذ قيمتها
والله اعلم بالصواب واما قتل السلطان للالوف الكثير فلا يدل على انهم كانوا لا يموتون فان من الجائز انه لو

لم يقتلهم لما ثبتوا أما الطاعون جميعا وكذلك الحريق أو الغرق ولا يجوز نقض العادة بالموت كذلك ولا يوهم معجزات
الأنبياء عليهم السلام لأنه ليس هناك مدعي يدعي ذلك وإنما يقع التوهم لو ادعاه مدع توقع على حسب دعواه على ما نبينه
إن شاء الله تعالى وأما الموضع الثالث وهو في بيان اللطف في الآجال أما اللطف في ألم الموت وشدته
فإنه لا يجوز أن يكون لمن نزل به لأنه مخرج له عن التكليف فكيف يصح أن يكون مقربا مما كلف وإنما يكون لطفا لمن لم
ينزل به ويجوز أن يكون العلم بما في الموت من الألم الشديد لطفا للمكلفين ولمن نزل به ذلك الألم فإن كل عاقل يعلم
أنه يتذكر إذا خطر بباله شدة الموت وعظم سكراته وما وصف الله ورسوله صلى الله عليه وآله من ذلك ويكون تعالى
إنما يؤلمه لأنه لا يخبر إلا بالصدق وما كان في الخبر بذلك لطف للمكلفين وكان الخبر لا يكون صدقا إلا بأن يقع مخبره على
ما أخبر به جاز أن يؤلم للعوض له والاعتبار لما تقدم من العلم به الذي لا يصح أن يكون علما ولا أن يكون الخبر صدقا إلا به
فأما إذا قلنا إن نفس الألم لطف فلا يصح إلا لمن يعلمه من غير المكلف وربما لا يعلم بتلك الشدة إلا هو والله أعلم
وكذلك نفس التأجيل بذلك الوقت على الجملة لا بد أن يكون لطفا لذلك المكلف ولغيره ممن يعلم أنه لا بد لكل نفس من أجل
محتوم وإخفاء الوقت الذي ينزل فيه الموت أعظم في اللطف ليكون المكلف على حذر في كل وقت من الأوقات وعلى هذه
الطريقة يجري القول في ذلك مختصرا والله الهادي

النوع الثالث من المصالح الدينية

في الغلاء والرخص وما يتصل بذلك

والكلام من ذلك يقع في ثلاثة مواضع أحدها في بيان معنى
الغلاء والرخص وما يتصل بهما وثانيها في نسبتهما إلى فاعلهما وثالثها في بيان ما هو لطف من ذلك
أما الموضع الأول وهو في بيان معنى الغلاء والرخص وما يتصل بهما فاعلم أن الغلاء والرخص يتفرع على ما هو السعر
فإنهما صفتان للسعر يقال سعر رخيص وسعر غال وكذلك فإنه يترتب على السعر القيمة والأثمان والسعر
هو المقدار الذي يباع عليه جنس الشيء من دون الإشارة إلى شيء بعينه ولهذا إذا سئلت عن سعر الطعام كان من
الجواب أنه يباع مد بكذا أي بدل أن المقدار الذي يباع الحب عليه وإن لم يحضر أو لا أشير إلى شيء بعينه وأما القيمة
فإنها تستعمل في الشيء التالف فيقال ما قيمة الثوب الذي تلف ولا يقال ما قيمة هذا المشار إليه إلا على معنى ما
سعر أمثاله فيكون بمعنى السعر والقيمة على هذا هو المقدار الذي يباع به الشيء في العادة من دون إشارة
إلى شيء بعينه يقول القائل ثوب قيمته كذا أي مقدار اعتياد البيع به ويختلف الأسعار والقيمة في الشيء بحسب الأوقات

والأزمان

بلغ

والازمان والاحايين والانواع. واما الثمن فهو ما يوخذ عوضا عما يسلمه احد المتعاقدين وله في الشرع شروط
مخصوصة لا يكون ثمنا الا معها. واما الغلاء فهو زيادة على المعتاد من قيمة الشيء المبيع في وقت بيعه ومكان بيعه
وذلك لانه يختلف بحسب الاوقات والاماكن وتكون زيادة قيمة الثمن تجري ان غلا وتسهامه بذلك المقدار لا تعد
غلا وكذلك ان زيادة قيمته في وقت حصاد على ما اعتاد في تلك البلد تعد غلا ونقصانها تعد رخصا. واما
الرخص فهو نقصان من المعتاد من قيمة الشيء المبيع في وقت بيعه ومكان بيعه. واما الموضع الثاني وهو في نسبة
الغلاء والرخص الى فاعلهما فاعلم ان الغلاء والرخص قد يكون سببهما من الله تعالى فينسبان اليه وقد يكون السبب من
غير من العباد فينسب اليه. فالاول ان يزيد الله في حلول الشيء المبيع او الحنطة من عوارض الفساد او نقوة الروعب
الى بيعه فيرخص فان هذا ينسب الى الله تعالى ويجب الشكر عليه. ومتى كان بالنقص من ذلك فغلا فانه ينسب الى الله تعالى
ويجب الصبر عليه. والثاني ان يكون سبب الرخص اكراه الظلمة على بيع الشيء باقل من ثمنه او غصبهم لاموال الناس وبيعها
بالقليل وما شبه ذلك فيكون هذا الرخص منهم. او يكون سبب الغلاء اخافة الظلمة للسبل او منعهم من البيع الا
باكثر من قيمة الشيء او ابتلاعهم للاقوات او ما شبه ذلك فيكون منهم ولا يجب الرضا بذلك ولا الصبر عليه ه
واما الموضع الثالث وهو في بيان ما هو لطف من ذلك. اما الرخص اذا كان من فعل الله تعالى فقد يكون
تفضلا ومصلحة دنياوية وقد يكون لطفا ومصلحة دينية وهو في معرض التجويز وكله يجب الشكر عليه لانه نعمة
وتفضل على الاطلاق. واما الغلاء من الله تعالى فلا يكون الا مصلحة دينية لانه من قبيل المضار لبعض الناس
وان انتفع به بعضهم فلا بد فيه من العوض والاعتبار على حسب ما تقدم. وقد قال بعض شيوخنا يجوز ان يكون عقوبة
وقد بينا تفصيل ذلك كما سبق فهذا في هذا النوع والله الهادي ه

النوع الرابع من المصالح الدينية في الرزق

والكلام منها يقع في اربعة مواضع احدها
في بيان معنى الرزق وثانيها في بيان الرزاق وكيفية قسمته للارزاق وثالثها في كيفية حصول الرزق
ورابعها في انه قد يكون لطفا. اما الموضع الاول وهو في معنى الرزق فاعلم ان الرزق هو ما مكن الحيوان
من الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه عن الانتفاع به ولا نهيه عن ذلك على بعض الوجوه. فقولنا ما مكن من
الانتفاع به احترازا عما لا يمكن ذلك فيه كالطير في الهوى والحوت في الما. وذكرنا الانتفاع لان ما لا ينتفع به لا يكون

بكون رزقا سواء كان مضرًّا له كالسمّ أو غير مضرّ به   وقلنا ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به لأنه لا يقال
إن السلطان رزق الجند ما منعهم من الانتفاع به   وقلنا ولا النهي لأنه لا يقال إن الله رزق الحرام لما نهى عن الانتفاع به
كما لا يقال رزق السلطان الجند ما نهاهم عن الانتفاع به   وقولنا على بعض الوجوه احتراز من رزق الصائم فإنه لا يخرج
عن كونه رزقا وإن حرم عليه الانتفاع به في النهار وفي غير ذلك   وكذلك اليتيم لا يخرج عن كونه مرزوقا لماله وإن كان لوليه
أن يمنعه من الانتفاع به إلى أمره إلى وقت بلوغه   فإن قيل وما أنكرتم أن الرزق هو الملك   قلنا هذا لا يصح لأن الله
تعالى قد رزقنا الأولاد والزوجات والعقل والفطنة والذكاء ولم يملكنا ذلك وهو تعالى مالك لنا ولجميع العالم
وليس ذلك له برزق والبهائم مرزوقة غير مالكة وليس الرزق من الملك في شيء   وأما الملك هو ما للمالك أن يتصرف فيه
في الحال أو يتوقف فيه ذلك   فإن قيل وما أنكرتم أن الرزق هو ما علم أنا ننتفع به   قلنا هذا لا يصح لأنه لا ينعكس
وإن اطرد فإن كثيرا مما هو رزق لا نعلم أنا ننتفع به وإن كان رزقا ولأنه كان يجب إذا سألنا الله تعالى أن يرزقنا
أن نكون سائلين له أن يعلم أنا ننتفع به ومعلوم خلاف ذلك فإنه سؤال أن يمكننا من الانتفاع بما يهب لنا من الأموال والأولاد
وغير ذلك   فإن قيل أفتقولون إن في الأرزاق ما هو ملك للمرزوق   قلنا الأرزاق على ضربين منها ما هو رزق
غير ملك نحو العقول والأولاد وكذلك كثير من المباحات الأصلية وهو ما كان على أصل الإباحة فإنها ما لم تحز فهي جائز
أرزاق للعباد وليست بأملاك لهم   ومنها ما هو رزق وملك نحو العبيد والأنعام والحبوب والدنانير والدراهم
وغير ذلك كثير   فإن قيل فيلزمكم أن لا تكون البهيمة مرزوقة لأن للغير منعها من الانتفاع بالحشيش   قلنا أما ما هو
مشترك من الأرزاق وهو ما كان على أصل الإباحة فإنه يصح لتلك البهائم أنها مرزوقة منه وليس لأحد أن يمنعها ذلك
وأما ما كان خاصا من الأرزاق فيصح أن تكون مرزوقة منه ما أعطاها مولاها من العلف وتناولته إلى جوفها
لأنه ليس في مقدوره منعها منه   فأما ما جعله بين يديها فله أن يمنعها منه ولا يكون في تلك الحال رزقا لها وقد
يجب عليه فيكون رزقا لها وذلك إذا خاف عليها التلف فهذا هو الموضع الأول   وأما الموضع الثاني
وهو في بيان الرزاق وكيفية قسمته للأرزاق   فاعلم أن الرزاق هو الله تعالى وحده لا شريك له وهو الذي
خلق الأرزاق وقدرها وأباحها وملكها وحكم بها لأهلها فهي منه تعالى خلقا وإباحة وتمليكا وحكما
أما الخلق فلأنها أجسام والأجسام محدثة لا فاعل لها غيره تعالى   وأما الإباحة فلأنها على ضربين

منها

165

منها ما خلق في عقولنا استباحتها وهي الاشيا المنتفع بها ولا مضرة على احد فيها ولا وجه من وجوه القبح نحو
الارطب التي في الخلا والاشجار التي في الجبال وما فيها من الثمار وما في الجبال وغيرها من الانهار فان كل
ذلك خلق في عقولنا العلم باستباحة الانتفاع به ومنها ما يلحقه لنا بضروب من الاسباب نحو البيع والشرى
والهبة وغيرها ومنها ما يكون بطريقة شرعية نحو المواريث وغيرها فثبت انها ما يلحقه تعالى والقبيل
ذلك ان ما هو مباح من الارزاق على ضربين احدهما ما حصلت اباحته بالعقل نحو ما كان على اصل الاباحة من الاشيا
التي يجوز الانتفاع بها فانها ارزاق لمن ابيح له وكذلك ما يحصل بالمراضاة نحو البيع والشرى والاجارات وغير ذلك
وثانيهما ما يحصل بطريقة شرعية نحو ما يكتسب من الارزاق بالوقوف والمواريث ونحو العشور والاخماس ونحو
اموال اهل دار الحرب وغير ذلك مما الحكم بالحقه الا الله تعالى واما تمليكها فعلى مثل ذلك واما الحكم
بها لنا فلان كل عاقل يعلم ضرورة ان الرزق ما يحصل له الحكمة ولا بتدبيره ولو توفرت دواعيه الى الحاجة ما حصل
ذلك على حسب مراده فكانت اضافته الى الله تعالى اولى فاما كيفية قسمة الرزق بين عباده فذهب المسلمون
الى ان الله تعالى قسم الرزق بين عباده على حسب مصالحهم من تسوية وتفضيل وجعلهم بين غني وفقير وروي عن المطرفية
الشقية ان الله تعالى ما فاضل بين العباد وانه يجب عليه المساواة في الارزاق والعيان يكذب قولهم والضرورة
تدحض جهلهم فانا نعلم بالضرورة التفاضل بين الخلق في الارزاق فمنهم الغني والفقير وذو الفاقة وذو الثروة
مع الاشتراك من الصنفين جميعا في السعي والطلب والتعب والنصب ومع الاشتراك واخرين في الخمول والضعف
والسكون والكسل وهذا معلوم ضرورة ولا يجحده الا معاند ولقد ابان الله تعالى كون هذه الفرقة بقسمة
المواريث التي ورثها اهل الميراث فجعل لبعضهم الثمن وللاخر السدس وللاخر الربع وللاخر الثلث وللاخر النصف
وللاخر الثلثان وكذلك قسمته للغنائم حيث جعل للفارس سهمين وللراجل سهما وقد صرح القرآن بالتفضيل
في الارزاق في اي كثيرة قال الله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق
بعض درجات وقال الله تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق وقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم
على بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وعلى آله حاكيا عن ربه عز وجل وان من عبادي لمن لا يصلحه الا الفقر ولو اغنيته
لافسده ذلك وان من عبادي لمن لا يصلحه الا الغنا ولو افقرته لافسده ذلك فهذا هو الموضع الثاني واما الموضع الثالث

وهو في كيفية حصول الرزق فمذهبنا ان الرزق لا يكون الا حلالا وان الحرام ليس برزق والرزق الذي هو
حلال ضربان احدهما يحصل بسبب كالتجارات والاجارات والزراعات ومنه ما يحصل لا بسبب كالمواريث
والهبات والصدقات والامطار وخروج الثمار وغير ذلك وذهبت المجبرة الى ان الحرام رزق كالحلال وذهبت
المطرفية الى ان الرزق انما يحصل بالحيل والاكتساب وان ما في ايدي العصاة من الحلال ليس برزق لهم وذهبت الصوفية
الى ان اكتساب الرزق قبيح والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما ان الرزق على ضربين
احدهما بسبب والاخر بغير سبب فالذي يدل عليه العقل والكتاب والسنة والاجماع اما العقل فهو ان كل عاقل يعلم
انه قد يرزق تارة بسبب السعي والطلب والحيل في التجارات والاجارات وتارة يرزق بغير سبب ولهذا يكون الانسان رزق
الله الطفل في ثدي امه من اللبن بلا سعي ولا طلب وكذلك جميع غذائه وماكله ومشربه وكسوته في حال طفوليته فان
ذلك ياتيه بلا تعب منه ولا نصب وبه تكذيب لما ذهب اليه هذه الفرقة المغوية ان الرزق لا يحصل الا بالحيل والاكتساب
واما الكتاب فقوله تعالى وكاين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها واياكم وغير ذلك واما السنة فنحو قوله
صلى الله عليه وآله الرزق رزقان رزق تطلبه ورزق يطلبك فان لم تاته اتاك وسئل امير المؤمنين عليه السلم
عن رجل لو غلق بابه من اين ياتيه رزقه فقال من حيث ياتيه اجله واما الاجماع فلا خلاف في ذلك بين الصحابة
رضي الله عنهم وكيف يعتقد الخلاف فيه وهو مما لا خلاف فيه بين العقلا فضلا عن بعض العقلا واما ان اكتساب
الرزق حسن فالاصل فيه العقل والكتاب والسنة والاجماع اما العقل فلان العقلا يمدحون من يسعى في مصالح نفسه
من طلب المنافع ودفع المضار ولهذا استحسنوا الاسفار لطلب الارباح والتجارات واستحسنوا الاشتغال بالصناعات
والاجارات والزراعات بحيث لو سمعوا من تركها واعرض لذلك لذمه العقلا عليه فلولا انهم يعلمون ضرورة حسن ذلك لما
صح منهم هذه القضية بل قد يعلم ضرورة وجوب طلب الرزق وذلك اذا كان قصد دفع مضرة الجوع او الهلاك فانه
قد يعلم وجوب دفع المضار على الجملة وخاصة ما لا يتم دفع الضرر الا به وهذا اذا لم يصر ملجا الى الطلب فاما اذا
صار ملجا الى الطلب سقط الوجوب واما الكتاب فقوله تعالى فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
وقال انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وعلى هذا اباح الله تعالى طلب الارزاق من المواريث

والصدقات

والصدقات والعبادة وغير ذلك والسنة متظاهرة بذلك قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله يحب المؤمن
المحترف وعنه عليه السلام من كدّ على عياله كان كالمجاهد في سبيل الله واما الاجماع فلا خلاف فيه من الصحابة
والتابعين وتابعيهم الى يوم الدين والمحترم لذلك ليس من المسلمين وللصوفية في ذلك شبهتان احداهما انهم
يقولون ان ذلك يخرج المؤمن عن حد التوكل وذلك محظور وثانيهما ان الاموال قد اختلطت بسبب الظلمة فلا يامن
ان يطلب المكاسب فيقع في الحرام والاقدام على ما لا يامن كونه حراما قبيح والجواب عن ذلك اما الشبهة الاولى
فليس التوكل هو القعود عن طلب الرزق والكاسل عن اكتساب المنفعة وكيف يكون ذلك مع ان الله تعالى عهد الى الانسان
بنشر لطلب الرزق وتوابه لبيننه بذلك واما التوكل على الله هو الثقة به عز وجل انه يعطي بطلب وبغير طلب
وتوطين النفس على ترك الجزع من فوته ومن كان هكذا فهو متوكل سوا انتسب باسباب الرزق ام لا وعلى هذا قال
النبي صلى الله عليه وآله لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما ترزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فتبين ان التوكل
حق التوكل ان يسعى سعي الطير وذلك يدل على ان السعي لا يزيل طريقة التوكل على الله عز وجل وانما يعد السكون
وقلة الرجوع الى اشغال الدنيا الشاغلة عن اعمال الاخرة توكلا وانما اظهر طريقة التوكل من يسعى من يسعى في طلب
الرزق لمكان اكثر من يسعى يظهر في سعيه توكله على سعيه وثقته بحيلته وجزعه من ان لا يسعى واكثر من لم
يشتغل بذلك يظهر منه انه يطلب بذلك ايثار عمل الاخرة واحتساب الصبر وترك الجزع والا فلو فقد ومعه
الجزع وقلة الصبر واشتغال القلب عن اعمال الطاعة فانه لا يكون متوكلا ولو اشتغل بطلب الرزق مع الاتيان
بالواجبات على وجوهها وقلة الثقة بعمل نفسه مع الركون الى ربه ورد الامر اليه وترك الجزع عند ان لا يشتغل
بذلك يكون متوكلا لا محالة ولهذا روي ما من نبي الا وكان ياكل من كد يده وكانوا اهل صناعات وحرف
واما شبهتهم الثانية فباطلة لانه وان كثر الظلمة وخلطوا الاموال فلا يعدم بذلك الحلال لان ما
تقع من الزراعات والتجارات التي لا تختلط بالحرام حلال وكذلك سائر الصناعات ثم ان الله تعالى قد ميز بين الحلال
والحرام فما علمناه حراما اجتنبناه وما علمناه حلالا استحللناه وما اشتبه الحال فقد تركناه في جانب الحظر
وقال بعضهم بل كل من في يده شي فهو له في الظاهر حتى يعلم خلاف ذلك وعندي ان هذا الراجح لان البداهة
حكم في الشرع فاذا علم انه حرام اجتنبه وقد قيل يعمل بغالب الظن وكل ذلك يدل على ان الحلال لن يعدم ابدا

وقولهم ان ذلك يكون عونا للظلمة لا يصح لانه انما يكون عونا مع القصد والنية للاعانة والا ادى الى ان يكون معينا
للسباع اذا افترست البهائم من الابل والبقر والغنم وكانت سالها وان يكون معينا للبهائم على افساد الزرع اذا
ان زرعنا وكانت تقع فيه لا محالة وكان يجب ان يكون معينا للقاتل اذا ابتعنا منه السيف او القوس ولا نعلم وذلك محال
وهذه الفرقة كانها ارادت اظهار التوكل فصار ذلك اظهار الكفر بسبب تحريم الحلال واقامة المستعان ولو قيل
لاحدهم يتوكل على الله ولا يتناول اللقمة من الاناء الى فيه ولا يلمس بيده ولا يتحرك الى شيء من منفعة لم يفعل ذلك وفيه
دلالة على انهم يتوانون غير اساس واما ان الحرام ليس برزق فالدليل عليه انه لو كان رزقا لحسن الانفاق منه
ولكان المنفق منه مطيعا لله عز وجل لان الله تعالى امرنا بالانفاق من الارزاق بقوله انفقوا مما رزقناكم
ومدح من انفق منه بقوله ومما رزقناهم ينفقون فلولا ان الانفاق منه طاعة ما صحت فيها هذه القضية
ولو كانت ليست ارزاقا لهم لجاز الانفاق منها فان الغاصب يقبح منه الانفاق من المغصوب فان قيل
اتقولون ان الغاصب الذي ما اكل الا الحرام لم ياكل رزق الله وان الله ما رزقه طول عمره قلنا كذلك
نقول من جهة المعنى فاما اطلاق القول بانه ما رزقه الله طول عمره فلا يجوز الا مع ذكر الاشتراك لانه يوهم
انه ما ملكه من شيء من الحلال او ما اباح الله تعالى له المباح وذلك لا يجوز فاما القول بانه ما اكل رزق الله تعالى
فيجوز كما يجوز القول بانه ما اكل ما ابيح له الله فان قيل افتقولون بان المغصوب رزق لمالكه وان كان في
يد الغاصب قلنا هو رزقه ما لم يستهلكه الغاصب فاذا استهلكه بالاكل خرج عن كونه رزقا لمالكه
لانه الانتفاع به لان حقيقة الرزق فيه ثابتة ما دام باقيا واما ان الحلال في ايدي العصاة رزقهم
فيدل عليه ان الله تعالى مكنهم من الانتفاع به واباحه لهم وملكهم اياه ولم ينههم عنه فلولا انه رزقهم ما
صحت فيه هذه القضية والقران ناطق بذلك قال الله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا
ما رزقهم الله افتراء على الله فبين تعالى انه قد رزق العصاة وقال عز وجل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
نحن نرزقكم واياهم وقال للكفار امن هذا الذي يرزقكم ان امسك رزقه بل لجوا في عتو ونفور وقال تعالى
للمشركين قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالا وحراما قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وهذا

يدل على

يدل على ان الله تعالى يرزق الكفار وان الحرام ليس برزق وبذلك يتم الموضع الثالث واما الموضع الرابع
وهو في ان الرزق قد يكون لطفا فاعلم ان الرزق لا يجري مجرى الامراض في انه لا بد ان يكون لطفا لان الالم لا يحسن الا
لذلك بخلاف الرزق فانه قد يحسن لكونه غير لطف وهو ان يكون تفضلا من الله عز وجل فانقسم الرزق الى ما يكون
العوض به احسن والاحسان الى الغير والى ما يكون لطفا في التكليف داعيا الى الطاعات وصارفا عن المقبحات
فيكون حسنا من جهتين لانه احسان لذاته واحسان لغيره وقد يمتحن الانسان بالم لا يزول الا بالرزق وهو الجوع
فانه ان كان في ذلك الالم عوض واعتبار لم يجز ان يفعل الله تعالى ذلك الرزق وان كان ذلك الجوع ليس بمصلحة
في الدين فلا بد ان يزيله تعالى بالرزق فان قيل وهل يجوز ان يكون في الرزق ما هو مفسدة قلنا يجوز ذلك
بان يعلم الله تعالى في بعض من المكلفين قد منعهم ذلك الرزق انه لو اعطاهم لفسدوا واعتدوا وعلى هذا قال
تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وذلك القدر لا يفعله الله تعالى لانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
فان قيل فهل يجوز ان يدعو الى الله ان يرزقنا مع تجويز ان يكون مفسدة قلنا لا خلاف بين المسلمين في حسن
الابتهال الى الله تعالى في الرزق وغيره والقرآن يدل على ذلك قال تعالى واسالوا الله من فضله وقال ادعوني
استجب لكم فامر بالدعا وقد ذهب بعض العلما الى انه يجوز الدعا بذلك بغير شرط وقال بعضهم لا يجوز الا
بشرط المصلحة وعلى الجملة فلنا لطف في الدعا الى الله تعالى والابتهال اليه وهو عبادة ومما نفع من الخضوع
والتذلل فهذا هو اخر الكلام في الارزاق وبذلك يتم الكلام في انواع المصالح الدنيوية التي من فعل الله تعالى
واما المصالح الدينية التي من افعال العباد فقد بينا حكم المصالح من افعال غير المكلف فاما
المصالح من افعال المكلفين فهي على ضربين احدهما الا يعلم المكلف انه مصلحة والثاني لا يعلم انه مصلحة فالاول
قد بينا حكمه والثاني هو الشرائع واذا كان لا طريق له الى معرفة ذلك الا بالانبيا فلا بد ان يبعث الله الانبيا
واذا كان لا يتم معرفة النبي الا بالمعجز فلا بد ان يظهر عليه المعجز فلهذا اتبعنا ما مضى بالكلام في النبوات وما
يدخل في ضمن ذلك ليتم الكلام في المصالح الدينية والله الموفق للصواب وبتمام هذا انتهى الكلام في القسم الثاني من اصول الدين
وهو العدل ه

القسم الثالث من اصول الدين وهو النبوات

والكلام منها يقع في خمسة مواضع احدها في بيان قوله رسول ونبي وحجة ومبعوث وثانيها في حسن
ارسال الله تعالى للرسل وثالثها في صفة من اختاره الله تعالى للرسالة ورابعها في الطريق الى معرفة انبياء الله
وخامسها في تعيين رسل الله تعالى وبذلك يتم الكلام في النبوات اما الموضع الاول وهو في
معنى قولنا رسول ونبي وحجة الله ومبعوث اما قولنا رسول فانه يفيد في اصل اللغة من ارسله برسالة
فتحملها وقبل اداها ولا بد من الامرين جميعا وهما ان يرسله الى الغير لانه يستحيل ان يكون رسول نفسه وان
يقبل الاداء لها على وجه التكفل بها فانه لو لم يقبل ولا يكفل بها لا يكون رسولا والرسالة على هذا ما حمله
الغير واما اذا قيل رسول الله فانه يفيد ان الله ارسله برسالة قد تكفل باداها كما اذا قيل رسول الملك
افاد التخصيص واما قولنا نبي فانها في اللغة قد تهمز فتكون من الانبا وهو الاخبار ثم يفيد انه مخبر ويفيد
انه مخبر لان نبي عند اهل اللغة على وزن فعيل وقد يجي بمعنى مفعل بكسر العين مثل حكيم بمعنى محكم وقد يجي بمعنى مفعل بفتح
العين نحو نقيض بمعنى منقض وحبيس بمعنى محبس اذا اطلق على احباس الفرس في سبيل الله فاذا قيل نبي الله بالهمز احتمل انه
اخبر عن الله واحتمل انه اخبره الله نعم وقد لا تهمز فتكون من النباوة وهي الرفعة مثل نبا المكان اذا
ارتفع فاذا قيل نبي الله بغير همز افاد انه رفيع المنزلة عند الله واما في الشرع فانه لا فرق بين النبي
والرسول بل اطلاق النبي مهموزا او غير مهموز اسبق الى الافهام من لفظ الرسول في افادة تحمل الرسالة عن الله بغير
واسطة ادمي الا انه لا بد من اعتبار الرفعة في النبي مهموزا او غير مهموز لانه وان كان مهموزا او افاد ان
الله اخبره وحمله بذلك دون امته فان ذلك لعظم رفعته وصلاحيته لما خصه به واما نبي الله ورسول الله
فلا يفيد لغة ولا شرعا الا من تحمل الرسالة عن الله بغير واسطة ادمي وان اختلف معانيها مقررة في اللغة العربية
واما قولنا حجة الله فانه استعمل في انبيا الله تعالى على طريق التوسع والمجاز لما كان قوله وفعله حجة من
حيث اضاف الى الحجة الكبرى وهو المعجز الاتي من الله فلهذا اطلق في انبيا الله تعالى انهم حجج الله ولهذا
منعنا الامامية والاسماعيلية من اطلاق لفظ الحجج على الايمة لان قولهم وفعلهم ليس بحجة يضاف الى

معجز وكذلك متى عرفنا ابا الهذيل وعبادا من تسمية العدد الذي يحصل العلم بخبرهم فحجة الله لانه لا ينضاف الى
معجز وانما الحجة علينا ما خلقه الله من العلم الضروري بخبرهم واما قولنا معنوي فانه وان اقتضى في اللغة
ان يكون متعلقا كما في الرسول فانه لا يفيد شرعا الا من بعثه الله الى امة من الامم برسالته واظهر عليه من المعجز
ما يتميز به عليها فهذا في الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في حسن ارسال الله تعالى للرسل فالكلام
منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
والثالث في شرح المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فذهب
المسلمون الى ان العقل يجوز حسن ارسال الله تعالى للرسل وذهبت البراهمة الى انه يقبح واختلف المسلمون هل
يحسن بغير شرع ام لا فروي عن ابي علي ومن تقدمه من المتكلمين انه يحسن بغير شرع متى كان ذلك لطفا في الواجبات العقلية
وذكر الشيخ الحسن بن متويه انه ليس بصحيح مذهب ابي علي ومن جعل احدوه لا لكنهم يلزمهم ما لزم البراهمة والزمهم ان
ياتوا بما قضى به العقل النبوة فقط ونقل الشيخ محمود بن الملاحمي هذا القول المنسوب الى ابي علي وهو الصحيح من جهة العقل
وذهب ابو هاشم الى انها لا تحسن لغيرهم الا لشرع جديد او تحيا شريعة قد درست وذهب قاضي القضاة انه
لا تحسن الا لذلك او لما لا يعلم الا من جهتهم نحو القطع على تعذيب الكفار والفساق واختلفوا من وجه اخر فذهب
شيوخنا الى انها لا تجب البعثة في جميع الاحوال وانما تجب وتحسن اذا كان هناك مصلحة للمكلفين وذهب بعضهم الى
انها تجب على كل حال والصحيح ما ذهب اليه شيوخنا من جهة العقل وان كان الشرع قد اخبر انه ما خلت امة عن
رسول واختلفت البراهمة في قبح ذلك على كل حال فذهبت فرقة منهم الى انه يقبح الارسال في كل حال
وذهبت فرقة الى انه يجوز ارسالهم بما يؤكد العقول دون غيره فهذا تفصيل الخلاف في ذلك والله الهادي
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه اما انه يحسن في العقل ارسال الله تعالى الرسل
فالذي يدل عليه ان العقل يجوز ان يكون في ارسالهم فائدة وان لا يكون فيها وجه من وجوه القبح وكل ما هذه
حاله فالعقل يجوز حسنه واما قلنا انه يجوز ان يكون فيه فائدة فلانه يجوز ان ياتوا عن الله بخبر وقطع على
تعذيب اهل الكبائر فان العقل كان يجوز العفو واذا جاز ذلك كان ازجر وابلغ في اختيار ترك المعاصي ويجوز
ان يكون في جنبهم على ما في العقول مصلحة وانزجار عن القبائح العقلية لم يكن حصل من دون تذكيرهم ولا تنبيههم

ويجوز ان يكون في افعال الناس ما يدعونا الى الاستقامة على استعمال عقولنا ما لا نعلمه كما ذكر الله تعالى ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر فان الله يجوز ان يعلم من ذلك ما لا نعلمه كما يعلم الطبيب من حال المريض ما لا نعلمه ويجوز ان يكون في
بعض افعال الناس المفسدة لنا ما لا نعلمه كشرب الخمر والزنا وغير ذلك فيعلمنا تعالى ذلك على السنة الرسل لنتجنبه واما انه
يجوز ان لا يكون فيه وجه قبح فلان وجوه القبح محصورة والبرهان يقتضي العقل باستقامة عنها وبعضها وهو كونه مفسدة فالعقل
كما يجوز انتفاؤه عن ذلك ولا يقطع على ثبوت شيء منها في بعثة الانبيا وليس ذلك الا في التجويز واما قلنا ان
ما هذه حاله فالعقل يجوز حسنه فالذي يدل على ذلك ان الحسن انما الحسن اذا كان فيه فائدة وتعرى عن وجوه القبح فاذا
جوز العقل اختصاص البعثة بذلك جوز ان يكون حسنة لان وجه الحسن مع الحسن كالعلة مع المعلول كما تقدم فاذا وجدنا
في افعاله تعالى بعثة الرسل وقد علمنا انه لا يفعل القبيح والعقل يجوز حسنها علمنا انها حسنة فان قيل فهلا كفا
في مصالحنا ان يسمع المكلف كلام الله الدال على ذلك من غير حاجة الى الرسل فانه تعالى قادر على ما يشاء فلا حاجة
الى الرسل قلنا انه لا يصح ان يعلم كلام الله تعالى الا بالمعجزة فان قيل فهلا اظهر على كل احد مصلحته معجزة وكلمه
بما يصلحه قلنا قال قاضي القضاة ذلك يؤدي الى تكثير معجزات كثيرة ومعجزة النبي الواحد كافية فالزائد
مع امكان المعجز الواحد لا فائدة فيه واقوى من هذا ان يقال ان ذلك يؤدي الى ان يصير نقض العادة عادة فيخرج عن
كونه معجزا الا ولمكان ان يقال انه لو علم ذلك مصلحة المكلف لفعله الا انه علم ان تعريفه على لسان غيره مع ظهور
المعجز عليه ابلغ في اللطف فلهذا ارسل اليه فان قيل فهلا صح ان يخلق الله تعالى العلم الضروري لنا بالمصالح من غير
حاجة الى البعثة قيل له ان العبادات الشرعية انما يكون مصلحة اذا فعلت على وجه يتضمن المعرفة بالله تعالى ويستحيل
ان يعلم وجوب عبادته تعالى ضرورة والعلم بذاته استدلالي فان القول بذلك يقود الى القول بانه يخلق لنا العلم
الضروري بذاته وهذا يرفع التكليف وكلامنا انما هو مع مثبتي التكليف فان قيل وكيف يصح الرسالة
وقد ثبت انه لا يعلم ذلك الشرع بعقله والا وجب ذلك في امته واذا علمه بخطاب فكان يجب ذلك في امته
وان قلتم بان هناك رسول اخر فالكلام فيه كالكلام في الاول فيؤدي الى ما لا يتناهى قلنا لا يصح ذلك
الا على احد وجهين اما بان يسمع كلام الله مع معجز يعلم به انه كلامه او يكون نفس الكلام معجزا وقد بينا انه لو كان
صلاح الامة مثل ذلك لفعله الله تعالى واما بان يسمع ذلك من رسول كما سمع الانبيا من جبريل عليه السلم

والاولى

والأولى في ذلك أن يخبر لنا أما أن يعرف ذلك من الله تعالى بكلامه مع معجز وأما أن يأخذ ذلك من اللوح المحفوظ
وهو الأظهر كما قال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ولا يعجز وأنه من الله تعالى الا المعجزة أيضا فإذا رأى
العلم يكتب ويسمع من الكلام عند الكتابة ما يكتبه كان ذلك كافيا في أنه من الله تعالى فإن قيل وهلا بعث تعالى
إلينا ملكا ليكون أبلغ في عقولنا قلنا لو كان ذلك من المصلحة لفعله الحكيم تعالى ولكن المصلحة تقتضي خلافه وعلى
هذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم
من السماء ملكا رسولا فبين أن المصلحة اقتضت أن الجنس إلى جنسه النوبه وأما أن البعثة حسن بغير
شرع ولشرع فقد بينا الخلاف بين أصحابنا في ذلك ولكل واحد من القولين حجة حجة أبي علي أنه
لا يجوز أن يكون بعثته داعية إلى فعل ما في العقول وزاجرا عن قبائحها مصلحة في الفعل للمحسنات والانصراف عن
المقبحات ويكون ظهور المعجز عليه أبلغ في إجابته إلى ذلك وإن لا يكون فيه مفسدة لأحد ولا وجه من وجوه القبح جاز
بعثته لذلك ألا ترى أن لو وعظ الواعظ في ذلك من المزية ما ليس لنا قد عرف من ذلك ضرورة فكيف مع
من ظهرت عليه المعجزات وإذا ثبت ذلك كانت هذه مزية لا يحصل من دون بعثته فكانت حسنة وحجة
الشيخ أبي هاشم أن بعثته بما في العقل يكون عبثا لأن العقل قد أغنى عن ذلك ولقائل أن يقول العقل إنما أغنى
في باب العلم بالحسن والقبح ولم يغن في باب الدعاء والصرف إلى الفعل وليس كلامنا إلا إذا كان باعثا على الفعل
وصارفا عنه وحجة أخرى لأبي هاشم وهو أنه إن لم يجب النظر في معجزته كان ذلك مغريا عنه فإن
قيل يجب النظر فيها لم يصح لأنه إنما يجب النظر فيها إذا خاف من تركه مضرة وذلك إنما يصح متى جوز أن يعلم بها من
النجاه ما لا يعلم من دونها وقد بينا أنه يعلم العقليات من دونها فلم يصح وجوب النظر فيها ولقائل أن
يقول للشيخ إنما الإخلال إذا كان العلم بنبوته والعلم بأن الله تعالى قد بعثه العادة لتصديقه مصلحة في الفعل أو
الترك وقد بينا أنه لا يستفيد هذا العلم إلا بالنظر في معجزته يبين ذلك أن الكلام من يعلم أن الله تعالى يفعل له
ما يقول والصدقة بما يخبر البشر عن مثله من الناس في العقول ما ليس لغيره فإن قيل فهلا ابتدأ الهم بعض العادة
على أيدي الوعاظ والصلحاء قلنا ليس يجوز ذلك إن شاء الله تعالى وحجة أخرى لأبي هاشم وهو أنه
لو جاز ذلك لجاز أن يبعث رسولا ليعرفنا ما عرفناه من المشاهدات وبداية العقول وذلك محال وهذا الالزام

لانه لا مصلحة في ذلك وكلامنا اذا كان لطفا في الفعل والترك ونحن نعلم ان القول من نعلم بالمعجز انه حسن بل
جليسه وانيسه وان الله تصدقه فيما ادعى من ذلك بالمعجز من النائي ما ليس لغيره ولذلك يكون من احسن بل على احد
من الصالحين لحيث يعرفونه انه حسن بل الا ان يكون نبيا مرسلا حجة اخرى لابي علي وهو انه يجوز بعثة نبي
بعد نبي وبعثة نبي معه وان كان احدهما كافيا في تعريف الشريعة ويجوز ايضا اظهار معجزة على اثر معجزة وان كانت
الاولى كافية فلذلك يجوز بعثة نبي ليحث على ما حث عليه العقل فان الاول انما جاز لمزيد فائدة المصلحة وليس
كلامنا الا اذا كان فيه مصلحة زائدة فثبت ما قلناه وامّا انه لا تجب البعثة في جميع الاوقات والازمان
عقلا فالذي يدل عليه ان العقل يجوز ان يكون فيها مفسدة في بعض الازمنة بان يكون اولئك القوم يابون من القبول
ولا يجوز ذلك دلعا لهم الى فعل الحسن والاصرار على فعل القبيح كما ان العقل يجوز ان يكون فيها مصلحة في بعض الاحوال
فان ما كان حسنه بحسب الدواعي والصوارف فانه يجوز اختلافه في الازمان والاعيان والاماكن كما جاز اختلاف
الدواعي بحسب ذلك ولهذا اختلفت شرائع الانبياء عليهم السلام واذا كان العقل يجوز كونه مفسدة في بعض الاحوال
لم يصح القول بانه حسن او يجب في كل حال من الاحوال بقضية العقل لانه يستحيل ان يكون حسنا وقبيحا معا ه
وايضا فان من ولد اصم وبلغ كمال عقله لا يمكنه معرفة الشرعيات فلا تجب البعثة الى من هذه حاله فاما من
جهة الشرع فيدل على انه ما من امة الا وله رسول قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ولقائل ان يقول فهذا يقتضي ثبوت نبي بعد محمد صلى الله عليه واله قلنا ليس الكلام
الا فيمن تقدمه من الامم فان قيل فانه يعلم انه قد خلا بعض الازمنة عن رسول وهو زمان فقد القرآن قلنا
وليس المراد الا انه لا بد من رسول يدعو الى وحدانيته وبلغ صحابته ورسله ما دعا الله بعد وفاته الى ان ياتي رسول اخر
ولم يخل زمان عن ذلك ابدا وان كان يجوز ان الحالك عليه فيما دعا الله فان قيل فيجوز ان يخلي الله تعالى امة من
الاذان فلا معنى للرسول اليهم قلنا ذلك من قضية العقل ولكن لما اخبرنا الله تعالى انه ما من امة الا خلا
فيها نذير وانه لا يعذب الا بعد رسول يرسله على وجه الاعذار به قضى انه لا يخلو زمان فيما مضى عن قوم عقلا
صحيحي الاذان فاما حمل الايات على انه لا بد من رسول اذا كان مصلحة فهو اخراج لها عن ظاهرها

مع امكان،

مع امكان حملها على ذلك وهذا الاحسن في خطاب الله تعالى والادى الى ان الاعرف شئ ظاهره لانه لم يكن فيه
الحمل على بعض ما يتناوله لما امكن حمله على ظاهره وذلك لا يجوز واما ان الشيء اذا لم يكن مصلحة للمكلف
قبح فالذي يدل عليه انها تكون عبثا لا فايدة فيها والعبث قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ولهذا قال مشايخنا
انه ان كان الصلاح في بعثة واحد منفرد البعثة وان كان الصلاح في اجتماع جماعة كانوا بمنزلة الرسول الواحد
وكذلك ان كان الصلاح في ان يبعث واحدا بعينه الى قبيله اخرى ولا بد ان نبعثه بعينه لما كان الغرض من ذلك
مراعاة مصالح الخلق وعلى هذا قالوا انه متى بلغ ما ارسل به ولم يبق مصلحة ولا مفسدة في بقايه كان تعالى مفضلا
ببقايه وان كانت المفسدة في بقايه يجوز ان يكون المصلحة في نسخ شرعه ببعثة نبي اخر فيؤدي ذلك الى التنفير عنه
في حال حضوره ويؤدي الى نوع هزل من الانبيا فانه لم يبعثه تعالى وكل ذلك مبني على المصالح اما عند شيوخنا
فواجب عليه مراعاة ذلك وعند بالاشد من لم يفعلها الموفق واعيه الى ذلك من غير صارف على حسب ما
تقدم بيانه فهذا هو الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في بيان شبه المخالفين والجواب عنها
فاحتجت البراهمة لقولها بان الله تعالى ان ارسلهم بما يوافق العقل كان عبثا لان العقل قد اغنى عنهم وان
ارسلهم بما يخالف العقل كان قبيحا لان ما خالف العقل قبيح فان العقل هو الذي يهدي الى الحق ويدل على الرشد
فيجب فيما خالفه ان يكون مردودا غير معتد به ومعلوم ان ما دعا اليه الانبيا من الصلوات والحج وغيره مخالف
للعقل فكان قبيحا وهذه الشبهة يصرفونها على وجوه فربما قالوا ان العقل الذي ركبه الله تعالى هو
الزمام والعيار والامام وسبيل كل شيء ان يكون مردودا اليه ومعروضا عليه فان وافقه فمقبول وان
خالفه فمردود مردود ولا حاجة الى خبر نبي ولا رسول والجواب عن ذلك من وجهين احدهما
انه يجوز ان يكون ما جاوا به موافق للعقل ولا يكون عبثا لان القلوب مع دعائهم وظهور المعجزات عليهم اقرب
الى الانصراف عن داعي العقل والالتزام لمحسناته كما ان الوعظ والوعاظ بهذه المثابة وان كان يعظون بما تقضي
به العقل وكما ان تصنيف الحكماء في ذلك ليس بعبث كذلك في مسئلتنا والوجه الثاني ان قولهم انهم اذا
جاوا بما يخالف العقل فهو قبيح ان عنوا المخالفة له انه لو انكشف للعقل حاله لقضى بقبحه فنحن كذلك نقول فانه
لا يجوز ان ياتوا بما لو انكشف للعقل حاله لقضى بانه ظلم وفساد او جهل او عبث او غير ذلك من مقبحات العقل

وإن علموا أنه قبيح أنه منفور عنه وإن كان لو انكشف للعقل حاله لقضى بحسنه فإن ذلك لا يصح لأن ما هذه حاله
فهو حسن لاختصاصه بوجه الحسن وهذه حال هذه العبادات الشرعية نحو الصلاة مثلاً والحج وما أشبه ذلك فإنها
مختصة من الخضوع والتذلل لله عز وجل بما يدعو إلى ترك التجبر والكبر الذي يقبح من جهة العقل ويستنكر ولهذا
ذكر الله تعالى أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولا يمتنع مع ذلك أن يكون داعية إلى ترك التواضع والحض على الإتيان
بواجبات العقل وما هذه حاله فهو حسن ألا ترى أن الطبيب يأمر المريض بما يشق عليه الطبع من شرب الدواء المر المسهل وإن
كان المريض لا يقف على التفصيل منفعته ومصلحته غير أنه قد علم على الجملة أن ما دفع المضرة فهو حسن وواجب وكذلك
ما جلب المنفعة على الوجه الذي يقتضي ذلك. وقد ثبت عنده أن الطبيب أعرف به وأنه أمين فثبت عنده أن ما فعله حسن
ولا يسكن إلى خبر من أتى بالمعجزات الباهرات أوثق والقلب إليه أميل وما ظهر عليه يدل على صدقه كما سنبينه فلا
يمتنع أن يدل ذلك على أن ما جاء به مما لا يحكم به العقل وإلا فالعقل لا يجوز أن يدل الله تعالى بالمعجز على ما يجوز العقل جملته
فإذا ثبت بالتفصيل قبحه فيبطل بذلك ما أوردوه في ذلك. وأما الموضع الثالث وهو في صفة الرسول عليه السلم
فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع أحدها في نعته وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها
في الدليل على صحة قولنا وإبطال قول المخالف. أما الموضع الأول فاعلم أن جملة ما يرجع فيه لا يخرج عما
يتعلق بالأداء والإبلاغ فكلما نقص كمال حاله في الإبلاغ والأداء فإنه يعتبر فيه وكلما اقتضى نقصًا في ذلك
وخللًا فإنه يجب أن ينفى عنه وينقسم ذلك إلى ضروب منها ما يرجع إلى نفسه وحالته ومنها
ما يرجع إلى شرعه ومنها ما يرجع إلى أعلام نبوته ومنها ما يتعلق بأفعاله. أما الضرب الأول وهو
ما يرجع إلى نفسه وحالته فهي أمور أحدها أن يكون النبي من جنس من أرسل إليهم ما خلا الجن فإنه يجوز أن يرسل
إليهم من غير جنسهم ولهذا قال تعالى قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكًا رسولًا
هذا مع تجويز العقل أن يرسل الجنس إلى غير جنسه إلا أن الشرع قد ورد بذلك ومنها أن يكون كامل
عقله وذكائه وفطنته وحسن رأيه ومنها أن لا يكون على صورة يشوهها نحو صورة القردة والخنازير أو يكون
أجذم أو أبرص أو به سلس البول أو سلس الريح أو غير ذلك مما ينفر عنه القوم الذين بعث فيهم ولا اعتبار بغيرهم

دجو

ويجوز ان يكون صغير السن كامل العقل لان هذا اعجب كما في يحيى وعيسى عليهما السلم ومنها ان لا يكون ولد
زنا ولا لقيطا ان كان ذلك مستقذرا عندهم وامّا ما يرجع الى الشريعة فهو ان ينفي عنه الكتمان والنسيان فيما
يتعلق بالشريعة وكذلك الزيادة والنقصان والخطا في ذلك والتغيير وترك النص على العوارض دون التبليغ فان الاداء
فلا بد ان يكون مصونا [illegible] وامّا ما يرجع الى اعلام نبوته فهو ان يعصم من صغره الى كبره عن الصناعة
التي توهمها معجزته فان كانت معجزته يوهم السحر وجب ان يبرء عنه من صغره الى كبره الى وقت بعثته حتى لا يكون
معروفا به ولا مخالطا لاربابه كموسى عليه السلم وقلب العصا حيه وان كانت معجزته يوهم الطب وجب ان
يكون معصوما عن معرفته ذلك كعيسى عليه السلم وابرائه الاكمه والابرص وان كانت معجزته من قبيل الكتابة
والفصاحة وجب ان يبرء عن قول الشعر والكتابة وما يوهم انه من عنده كمحمد عليه السلم ومجيئه بالقران واما
ما يتعلق بافعاله فامور منها ان لا يكون من اهل الصناعات والحرف التي يستهان بصاحبها عند من بعث اليهم
لجواز ان يكون حجاما او حماميا او حلاقا او ما ذاك كان تاجرا او زراعا ومنها ان يكون حسن الاخلاق لين الجانب
وان يعصم عما ينفر من الفظاظة وجفاوة القلب وسوء الاخلاق والبخل وما اشبه ذلك من رذايل الاخلاق
ومنها ان يكون معصوما عن الكذب جملته قليله وكثيره ومنها ان يكون معصوما عن الكباير كلها
قبل البعثة وبعدها ومنها ان يكون معصوما عن الصغاير المنفرة كالخيانة في الشي التافه والملاحات
التي لا يفعلها الا السفلة والارذال وما اشبه ذلك كالمشي في السوق ومكشوف الراس واكل الخبز في زحمة
ومنها ان يبرء عن الزهد بما ينفر عنه القوم الذين هو فيهم ولهذا قال مشايخنا لو جرى بعض الخلفا
اليوم على عادة عمر بن الخطاب في الزهد في اللباس والخشونة لنفر عنه الناس واما الموضع الثاني
وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف واكثر هذه الاوصاف لا خلاف فيها وانما اختلف الناس في المعاصي
هل تجوز على الانبيا عليهم السلم ام لا فمنهم من جوز ذلك على الانبيا قبل النبوة حتى الكفر وقال لا يجوز بعدها وهم
الكلابية والاشعرية ومنهم من جوز ذلك قبل النبوة وبعدها وهم الحشوية والكرامية وقال قوم
يجوز ذلك الا الكذب فيما يتعلق بالادا وقال قوم يجوز الا الكتمان وقال اخرون لا يجوز على الانبيا
من المعاصي ابدا لا صغيرا ولا كبيرا وهم الامامية وقالت الزيدية والمعتزلة يجوز عليهم بعض الصغاير

دون الكبائر واختلفوا فقال بعضهم لا يجوز عليهم العمد من الصغائر واعتقدوا ان كل عمد كبيرة وانما يجوز
عليهم مع النسيان والسهو وهو قول جعفر بن مبشر وجماعة من البغداديين ومنهم من ذهب الى انه يجوز عليهم
العمد من الصغائر بشرطين احدهما ان لا يكون مما يتعلق بالادا والثاني ان لا يكون مستخفة كما الافعال الا السفلة
والارذال وهو قول ابي هاشم وقال بعضهم لا يجوز من الصغائر عليهم الا ما كان على سبيل التاويل دون العمد والى
ذلك ذهب الشيخ ابو علي والشيخ ابو عبد الله وقاضي القضاة وهو الصحيح واما الموضع الثالث وهو في الدليل
على صحة قولنا وابطال قول المخالف فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه متى كان على ما ذكرنا واشترطنا من الصفات
فانه بلا اشكال يكون اكمل في امره واقرب الى الادا لما ارسل به على وجهه والى ان يقبل منه متى اتى به عن الله تعالى والداعي
الى الرسالة ليقبل منه يدعو الى ان يختار الامر هو على هذه الصفات التي معها يكون اقرب الى القبول منه وايضا
فلان اصحابنا يوجبون ان يكون اللطف على ابلغ الوجوه لانه ما وجب الا لكونه داعيا الى فعل الطاعات واجتناب المقبحات
والرسول الذي هذه صفته هو طريق الى ما يدعو الى ذلك فجاز ان لا يبعث الا من هذه حاله وايضا فلانه لو بعث
من هو ناقص عن ذلك لعاد على غرضه بالنقض والابطال وايضا فان منها ما اذا فقد لم يؤمن تيسر بعثه
نحو ما ذكرناه من الكتمان والتلبيس والتعمية للمراد والكذب وغيره ومنها ما اذا فقد او وقع النفرة عنه
حتى يكون اقرب الى الانفار منه وهو كثير فيما اشترطناه بل كلها ومنها ما اذا فقد او وقع الوهن
تبليغه ولانه لا يمكن التبليغ وهو قليل الصبر على الادا ضيق الصدر او قليل التمييز او ناقص العقل او قليل الذكا
فان ذلك يورث النسيان فيما امر بتاديته ومن تامل ما ذكرناه وجده لا يخرج عن ذلك واذا كان
كذلك كانت بعثة من هذه حالة عبثا لا فائدة تحته او عائدة على الغرض بالنقض والابطال وكله محال
فاما فعله المعصية فاختار ابو علي على انها لا تجوز عليه مع علمه بقبحها وانه لا بد ان يكون نبيا ولا جوازها
انه متى اقدم عليها مع العلم بقبحها والاقرار بنبيه بكونها معصية فانه ينفر عنه القلوب ويقال هو جري على الله
وقليل الحيا وناقص التعظيم له وهذا ظاهر فيما نعرفه فيما بيننا فكما تجب عصمته عن الكبائر كذلك
مسلمنا وهذا الخلاف فيما اذا اعتقد انه معصية فيما فعل واداه نظره الى ذلك لشبهة عرضت له

فانه

فانه لا ينسب الله الا عنائه ولا فعله الحيا فلا يكون منفرا عن القبول ابدا   واحتج ابو هاشم بانه اذا لم يعلم
ذلك الخطا بالادلة لم يؤمن فيما يبلغه من الشرع   ومتى لم يكن مستخفا ولا منفرا لم يلزم ما ذكره   ولقايل
ان يقول متى اعتبرت ان لا يكون هذا مستخفا ولا منفرا اتفق اعتمدت ما قاله ابو علي وزال الخلاف   ولابي هاشم
ان يقول ان النبي اذا اقدم على المعصية لا بد ان يخطر الله تعالى بباله تجويز ان يكون معصية اعذارا اليه ولانه لو لم يخطر
ذلك بباله لكان في حكم الساهي ولا ذنب عليه   واذا اخطر ذلك بباله وجب عليه النظر فاما ان لا ينظر فيكون
قد اقدم على قبيح يعلمه قبيحا لان كلامنا انه قد ذكر ذلك   واما ان ينظر ولا يصيب فقد تعمد ترك النظر الصايب
ثم اذا اقدم على المعصية كان اما ان يقدم عليها بعينها فتكون كبيرة او ... او على جنسها وترك النظر عمدا وهذا
معصية او يظن بظن غير سديد وهذا اعتماد على المعصية فيثبت انه لا بد من اعتماد المعصية مع الخاطر والذكر
ولقايل ان يقول اذا اخطر الله تعالى كونها معصية فلا يجب استدامة ذلك الخاطر فاذا لم يدم اداه نظره
الى الاباحة لشبهة عرضت فانه لا يصح ان يقال تعمد ترك النظر السديد لان النظر غير السديد لشبهة عند الشبهة
بالنظر السديد حتى يظن انه الواجب عليه   ومن هاهنا يفهم ان الانسان يعتقد قولا فاسدا امدا طويلا لنظر فاسد
عقله عن النظر الصحيح ثم يعرف بعد ذلك انه غير صحيح فيرجع   ونعلم انه لولا لو كان حصل له نظره الثاني ما اقدم
على اعتقاده الاول وان التعمد من هذا ومعصية ادم عليه السلم كانت من هذا القبيل فالحمد لله الذي
هدانا لهذا على تفصيله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله   وبذلك يتم الموضع الثالث من السوال

واما الموضع الرابع وهو في الطريق الى معرفة نبوة الانبيا عليهم السلم فالكلام منه يقع في خمسة
مواضع احدها الكلام في ان الطريق اليها هو المعجز   وثانيها الكلام في معنى المعجز   وثالثها الكلام
في شرايط المعجز   ورابعها الكلام فيما يقع به التمييز بين المعجز والحيل   وخامسها الكلام في انه هل يجوز ظهور
المعجز على غير الانبيا ام لا   اما الموضع الاول وهو في ان الطريق الى معرفة نبوة الانبيا هو المعجز فهذا
هو مذهب المسلمين كافة   وذهب بعض الفلاسفة المدعي للقول بالانبيا الى ان الطريق الى معرفة صدقهم هو
ان يعرف العقلا مطابقة ما اتوا به من الشرايع للمصلحة   قالوا وهذه طريقة اهل التحقيق والمعجزات طريقة
العوام والمتكلمين   والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجهان احدهما ان صدق المدعي للنبوة لا يخلو ان يعلم

ضرورة او استدلالا ومحال ان نعلم ضرورة لانا اذا لم نعلم انه تعالى ضرورة لم يصح ان نعلم بالضرورة انه بعث
رسولا الينا برسالة حملها الينا وانه خاطبنا بمقتضاها فان معرفة الرسول فرع على معرفة المرسل له فاذا
لم نعلم المرسل له ضرورة فاولى واحرى ان لا نعلم رسالته لذلك الرسول ضرورة وانما يصح هذا في الاخرة متى خلق
لنا العلم بانه تعالى ضرورة فانه يجوز ان يخلق لنا العلم بان رسالة لرسله ضرورة وثبت انه لا بد من دلالة ثم الدليل
على صدقه في انه رسول الله لا يخلو ان يكون حدوث ما هو معتاد او ما هو غير معتاد ومحال ان يكون هو حدوث ما
هو معتاد نحو طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لان ذلك ليس بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه
ومن حق الدليل ان يكون اولى بان يدل على الشيء من ان يدل على نقيضه فلم يبق الا ان يكون الذي يدل عليه ما هو غير معتاد
ثم لا يخلو ان يكون له به تعلق ام لا والثاني محال لمثل ما قدمنا في المعتاد فبقي ان له به تعلق وذلك هو الذي نعنيه بالمعجز على
ما ناتي بيانه في معنى قولنا المعجز الوجه الثاني انه تعالى متى اظهر المعجز عليه مطابقا لدعواه لم يخل ان يكون
لغرض ام لا والثاني محال لان العبث لا يجوز عليه تعالى واذا كان لغرض فلا يخلو ان يكون غرضه تصديقه او تكذيبه
او لا تصديقه ولا تكذيبه ولكن ما يتعلق بغيره ومحال ان يكون غرضه تكذيبه لان كلامنا فيما اذا اتى المعجز مطابقا
لقوله لجواز ان يقول دليل صدقي ان يبعث الله تعالى هذا الميت او يقلب العصا حية فيقع ذلك فان هذا لا يصح ان يقال
غرضه ان يكذبه فيه لان التكذيب عكس ذلك ومحال ان يكون غرضه لا تكذيبه ولا تصديقه لان اقل
احواله ان يوهم التصديق انه رسول من الله وان ما جاء به من الشريعة لا زجة من عند الله عز وجل وايهام الخطا
لا يجوز فلو لم يكن غرضه التصديق له لكان ملبسا ومعميا للمراد واستدعا للجهل وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح فلم يبق الا انه تعالى انما اظهر المعجز على يديه ليدل بذلك على صدقه فان قيل ما انكرتم ان يكون اظهره
لمصلحة في الدين لا للتصديق انه رسول رب العالمين قلنا فيه نهاية المفسدة والتلبيس حيث دعا الى فعل
القبيح وهو اعتقاد الجهل ولزوم التصديق لمن كذب على الله تعالى ودعا الى غير ما دعا اليه عز وجل ولا يجوز من
الله تعالى فعله وهذا هو الجواب عن قول من يقول ما انكرتم ان يفعله لمصلحة لا نعلمها فان قيل هلا صدقه
الله تعالى بالقول قلنا السنا نعلم انه كلام الله تعالى الا بمعجز يدل عليه فان قيل ما انكرتم ان يكون اظهره

عليه

173

عليه بعض الجن والشياطين فلا يكون ظهوره من رضا رب العالمين قلنا لا يجوز من الله تعالى ان يمكن احدا من
الشياطين من ان يشبه لا يمكن في العقل حلها ولا طريق للمكلف الى ابطالها لان ذلك منه تعالى ادخال على نفسه واضلال
لخلقه بخلاف ما يقولونه من الشبه التي يمكن حلها لانه قد مكن العباد من كشف الملتبس ورفع الضلالة وعرضهم
لمنافع النظر لتحصيل الثواب فلم يصح ما ذكروه فان قالت الفلاسفة انه لا يؤمن من كون المعجز ان يكون سحرا فبطل لما
ذكرناه من الفصل بينها وبين السحر ان شاء الله تعالى وليس كلامنا الا ان نقع على وجه يقتضي العقل بالتفرقة بينه وبين السحر
والحيل فلم يصح ما قالوه واما قول الفلاسفة الطريق الى النبوة ان يعرف مطابقته ما جاء به للمصالح من قبل ان
من ادعى صنعه فانا لا نعرف صدقه الا بان ياتي بها على وجهها الموافق كما ان رجلين لو ادعيا حفظ التوراة
واحتج احدهما بانه يقراها والاخر بانه يعلم الفصاحة فان الذي يقراها على ما نعلمه يكون قوله
اقوى في العقل من قول الاخر فان هذا القول باطل لان ما ذكروه ليس بطريق مسلم لانه دعوى في امر يتقدم
علمنا به وهو التوراة مثلا وهو مما يمكن العلم به ضرورة بالادراك فاذا اسمعناه من احدهما فقد علمنا صدقه
ضرورة والاخر انما يعلم صدقه بالاستدلال بالمعجز على صدقه والضروري اقوى من الاستدلالي وهذا خلاف
ما ادعاه النبي لانا لا نعلم الشريعة قبل دعواه التي ادعاها ولا هي مما يعلم ضرورة ولا طريق الى العلم بها سوى ما ذكرناه
من المعجز الذي يدل على صدقه والمتحمل لها فاما كونها موافقة للمصلحة فان عنوا به المصلحة الدنياوية فليس ما اتى
به الانبياء مما فيه ذلك بل هو مضرة عاجلة وتكاليف شاقة فاين ذلك من المصالح العاجلة وان عنوا به المصالح
الدينية فالعلم بان في افعالنا ما يدعوا الى فعل المستحسنات واجتناب المقبحات هو من قبيل الغيوب التي يستاثر الله تعالى
بالعلم بها ولا طريق للمكلف الى معرفتها على التفصيل وانما العقل يجوز ذلك فيها فاذا كان العقل ليس بطريق
الى العلم بانه مطابق للمصلحة وقول الرسول في نفسه ليس بحجة دل على ان الحجة ليس الا ما ذكرناه وبذلك يبطل قولهم
انا قد جربنا الشرعيات فوجدنا باستعمالها يؤثر في رياضة النفس على التواضع وترك الكبر والزهد في الدنيا وتصغيرها
وتحقيرها لانا نقول وما الدليل قبل الاستعمال على وجوب استعمالها وما ذكرتم من قول البراهمة انها قبيح لانها
اضرار بالنفس والتشويه لها وجلب للمشاق من غير منفعة ومشغلة عن المنافع فانه لا يمكن الجواب الا على قولنا
بان الله تعالى اذا صدق انبياءه بالمعجز وعلمنا صدقهم في قولهم علمنا بذلك ان الله تعالى لا يامر الا بالحسن ولا ينهى الا

عن القبيح وذلك يتضمن استعمالنا للشرعيات عن عبادة النصارى ورهبانيتهم وعن ارتكاب المجوس على عادة النيران
وطرح الهند انفسهم في النار وغير ذلك من الشرائع القبيحة المباينة لشرائع الانبياء عليهم السلام فثبت بذلك الموضع
الاول واما الموضع الثاني وهو في معنى المعجز فهو يستعمل في ثلثة اوضاع احدها وضع اللغة الاصلي
وهو ما جعل غيره عاجزا وثانيها عرف اللغة وهو الفعل الذي يعجز الفاعل عن مثله يقال اعجزني كذا اي لم يمكني
فعله وثالثها عرف الشرع وهو الفعل الناقض للعادة من بعث اليهم المدعي للنبوة في زمان التكليف المطابق لدعواه
فقولنا الفعل جنس الحد وفيه تنبيه له عما ليس بحادث لانه لا يكون معجزا وقولنا الناقض لعادة من ذكرنا احترازا
عما يعتاد كطلوع الشمس وغروبها فانه لا يكون دلالة على نبوة احد وان كان يعجز عن مثله فلهذا خصصنا المعجز
الانبياء بنقض العادة وفيه دلالة انه لا يجب ان يعجز كل احد ولكن بنقض عادة من بعث فيهم في زمانهم فان نبيا
فينا الان لو نقض على ما نشاهد من صورة الناس وحمل من قطع الجبال ما كان الجملة بنقض عادة لكان معجزا وان كان من
تقدم ياتي بمثله فلا يشترط ان ينقض الا عادة من بعث فيهم ومن هاهنا يجوز ان يكون المعجز بامره تعالى لبعض الملائكة
ان يقلع الجبل ويلقيه في الهوى وقولنا في زمن التكليف احترازا عما يحدث عند قرب الساعة وقولنا المطابق
لدعوى المدعي للنبوة احترازا عما ان نقض العادة على خلاف دعواه فيكون تكذيبا له كما روي ان مسيلمة تفل في بئر
فغار ماؤها فهذا في معنى المعجز واما الموضع الثالث وهو في شرائط المعجز فله ثلثة شروط احدها
ان يكون من فعله تعالى كقلب العصا حية او جاريا مجرى فعله بان يكون باقداره وتمكينه بان يقدر نبيا على المشي في
الهوى او على الماء وانما نعلم انه من فعله تعالى بان نعلم انه خارج عن مقدور العباد ونعلم انه باقداره وتمكينه
بان نعلم انه وان دخل جنسه تحت مقدور العباد فانه واقع على وجه لا يصح منهم الاتيان به عليه الا باقداره تعالى
وتمكينه وانما وجب اشتراط هذا الشرط لان الله تعالى هو الذي بعث انبياءه وجعل المعجز طريقا لنا الى معرفة
صدقهم ولا بد ان يكون له تعلق به وليس الا ان يكون من فعله او باقداره وتمكينه ولهذا لا يكون الواحد
منا مصدقا لغيره الا بان يكون التصديق من فعله او جاريا مجرى فعله فلو جوزنا ان يكون من فعل غيره لجوزنا
ان يكون اراد التصديق للكاذبين وذلك مما لا يجوز ان يمكن الله تعالى احدا منه الشرط الثاني ان يكون ناقضا للعادة

من بعث اليهم لان ما يكون معتاداً كطلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لا يكون دلالة على نبوة
أحد فان نسبته الى الصادق كنسبته الى الكاذب فكذلك كان يمكن ان يعارضه بعض أمته بأن يدعي نقض
قوله ويجعل ما ذكره مما يعتاد دلالة على صدقه   الشرط الثالث ان يكون متعلقاً بدعوى ذلك النبي
على وجه المطابقة لانه لو لم يتعلق به كذلك لم يكن بأن يدل على صدقه أولى من ان لا يدل بل كانت دلالته على كذبه
أولى وأحرى فان الكاذب يمكن ان يدعي نقيض دعواه عليه ويجعل ما لا يتعلق به دلالة على صدقه وقد دخل فيما
ذكرناه ان معجزته لا يجوز ان يجعلها ما تقدم من معجزات الانبياء عليهم السلم دون حادث يحدث لان ذلك يتعلق بهم لا به
وانه لا بد ان يأتي على وفق قوله اما في الحال ان كان وعد به في الحال واما في المستقبل في الوقت الذي وعد به
واما الموضع الرابع وهو في التمييز بين المعجزات والحيل فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف وثانيها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وثالثها في بيان شبه المخالف والجواب عنها
اما الموضع الاول فذهب اهل الاسلام كافة الى ان المعجزات خارجة عن قبيل الطلسمات والسحر والحيل
وانها لا تستطيعها العباد وانما يريد الله تعالى ان يجعله علماً لنبوة الانبياء عليهم السلم   وقال ابن
الراوندي وابن زكريا المتطبب انها من قبيل السحر والشعوذة والمخرقة والطلسمات ونصرا ذلك بقول الفلاسفة
انها من قبيل الحيل   واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك ان ما
يأتي به الانبياء عليهم السلم من احياء الموتى وقلب العصا حية وانفلاق البحار ونقل المدن وغير ذلك خارج عن الامور
المعتادة بحيث يعلم ضرورة ان ذلك مما لا يقدر عليه العباد   فان كل عاقل يفرق التفرقة بين ما يقدر عليه وبين
ما لا يقدر عليه ويعلم ان هذه الامور وما شابهها مما اتى به الانبياء عليهم السلم مما لا يتمكن احد من البشر
ان يأتي بمثله بخلاف ما يفعله اهل الحيل والسحر والشعوذة فانه يأتي بذلك كثير من الناس ولا بد من تفرقة بينهما
لاجلها وجب في احدهما الذي يستحيل ظهوره الا على من ادعى النبوة دون الآخر فانه يصح من كل احد ممن يتعنى فيه وفي
اسبابه وليس ذلك الا لان احدهما جار مجرى التصديق لمن ادعى النبوة دون الآخر الذي يظهر على يدي من يدعي
ذلك ومن لا يدعيه   وايضاً فان السحر والطلسمات وما اشبهها يعرف اسبابها ويقصد من ارادها
الى تعلمها ويمكن من تعنى فيها ان يقف على وجوه الحيل فيها في هذا وهذا بخلاف المعجزات فانه لا يمكن

الانسان ان يعلم خلق الحياة في الموتى ولا ان يعلم فلق المدن وفلق البحار ولا ان يتعلم الفصاحة ليبلغ به ذلك
الى ان ياتي بمثل القران ولا ان يقف على وجه ولا حيلة تجلب له ذلك ولو يجوز للعاقل ان يقف على حيلة تجلب
بها ذلك لجوز العقلا ان يقفوا على حيلة يمكنهم بها تناول النجوم من السما وخلق مثل الشمس والقمر وبالجملة
مثل السما ومعلوم ان من جوز ذلك فهو خارج عن حد العقلا داخل في عمار السوفسطايية الجهلا وايضا فقد
كان في كل زمان من زمن الانبيا من يعارضهم من اهل الحيل والطلسمات والمخارق فما قدروا على ابطال امرهم ولا على
الاتيان بمثل معجزاتهم بل اسلم منهم اكثرهم واعترفوا بالحق لهم الا ترى ان السحرة في زمن موسى عليه السلم كانوا اعلم اهل
زمانهم بالسحر ويقال اعلم اهل الارض به فاعترفوا لموسى عليه السلم بالحق واقروا ان ما اتى به معجزة وما جاوا به سحر وقالوا
لفرعون ما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا لما جاتنا وبذلوا وبذلوا النفوس وهو اعز نفيس في ذات الله تعالى وقالوا
ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين وكذا اهل الطب والحكمة في زمن عيسى عليه السلم اقروا له ولم يتمكنوا من
الاتيان بمثل ما جا به حتى اشتبه على بعضهم فاعتقد انه اله لما عرفوا ان ما جا به ليس من فعل احد من البشر فغلطوا
في اضافة الالهية اليه لاجل ذلك وكذا كان العرب في زمن النبي صلى الله عليه واله هم اهل الفصاحة والبراعة ولم يقل
احد منهم انه يقدر على ان يظهر مثل ما جا به من القران بل اعترف فصحاوهم واهل العقول الوافرة انهم يعجزون عن
الاتيان بمثله ثم منهم مع ذلك من اصر على عداوته مع اقراره بمعجزته ومنهم من اسلم كما فعل سحرة فرعون وليس
كذلك حال السحر والطلسمات لانه ما من ساحر ولا صاحب طلسم الا ويوجد من يعارضه بمثل ما يظهره ه
وايضا فانا نرى اهل هذه الصناعات لا يلم بها الا من كان سخيف الراي دني الهمة بين الكذب قليل الحيا
والمروة والمعجزات لا يتعلق بها او يظهر على يديه الا اكمل الناس عقلا وافضلهم نسبا وحسبا واصدقهم لهجة
واكثرهم حيا ومروة وخبرهم بين من صغره الى كبره وذلك يدل على ان احدهما ليس هو الاخر فثبت الموضع الثاني
واما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها فاحتجت الفلاسفة والملاحدة
والمجوس وجميع اعدا الانبيا عليهم السلم بان قالوا انكم تجوزون بعقولكم ان يطلع بعض الناس من الحيل وخفة
اليد وطبايع الاشيا التي تحدث عندها الاعاجيب ما لا يعرفه البعض الاخر كما تعرفون في حجر المغناطيس وجذبها

الحديد

175

نُقل على سقف خمسة وعشرين

الحديد وكذلك الزمرد يسيل عن الأفعى وذكر ابن زكريا المتطبب قال وقد
عرف زرادشت انه صب الصفر المذاب على صدره وروي عنه انه كان محتبسا
وقد خرج من ظهره لا يسيل منه دم قال ورأيت رجلا كان يتكلم من ابطه واخر لم ياكل
يوما وهو قوي خصيب البدن وقال ابن الراوندي طاعنا على الانبيا عليهم السلم ومن اين لكم ان الحلوج بعد عشرين عاما
انوا به وهل شاهدتم الحلوط او احطتم بهم علما او عرفتم الماسين قواهم قال فان قالوا العلم لذي الا انهم لم
يجوزوا السرق والغرب ولا يمحنوا الناس جميعا ثم ذكر حجر المغناطيس وغيرها قالت الفلاسفة وقد رايتم الحيل
يتفاوت ففيها ما يمكن الوقوف على سببه وفيها ما لا يمكن وقد حكي عن الحلاج امور عظيمة نحو احيا الجدي
بعد ذبحه واخراج الدراهم والدنانير من المياه ومن التراب اين ما يشاء واخراج الحلوا وغيره حارا من جحر الارض
وكذلك اخراجه الحوت طريا بالصطرة كانه خرج من الما وهو في وسط بيته ليس فيه ما وانه كان ربما امسك الجسم الثقيل
في الهوى وانه كان يطول اذا شا حتى يقع على رووس الناس وانه كان هو وغيره يظهر في نفسه السمن العظيم والنحافه
اذا شا وانه كان يتكلم من الهوى بالليل فوق الناس ويصيح باصحابه من السما وانه كان يطير في الهوى اذا شا وانه
كان يطير الطير الميت ولكن جماعة من اهل هذا الشان كانوا يمشون على الما ويمشون على النار اذا
شاووا وكذلك يروى عن بعضهم انه يظهر الشمس من المغرب بناحية خراسان وغير ذلك قالوا فلم تقع الامان
ان يكون ما يرى من الانبيا على مثل هذه الامور فانها من جنس ما ياتي به الانبيا وربما قالت الباطنية وما ياتي
به الانبيا هو سحر ومخرقة وخفة يد وحذق وهندسة قالوا والمعجز هو ان تخص نفس الانسان بقوة في جوهرها تؤثر
في هيولى العالم فتحيله من صورة الى صورة كحول الحيل الهوى الى الغيم فيحدث مطرا مثل الطوفان وربما اجرى مثل
ذلك في كلام الفلاسفة وذكروا هذه الخرافات من افواهها لسخف بذلك قلة عقولهم ونقص اذهانهم وظهور عوارهم
وخبث اسرارهم وكثرة بلههم على ادعائهم المؤنة العظيمة في العقل ودقة النظر ولتتره الحذق والحيل فيتضح بذلك
ضلالهم ووهن البابهم حيث قابلوا الايات الباهرة والدلالات الظاهرة من احيا الموتى واغراق البحار وقلب المدن
واقلاع الجبال وخروج الناقة العظيمة من الجبل الاصم وغير ذلك مما لا يمكن عاقل ان يدعي ان احدا من البشر

تقدر على مثله بالحيل والمخرقة والشعوذة التي من تصل نفسه بالدناءة وضعف الهمة وكثرة الكذب
والوقوع في المخاطر الكبار امكنه الوقوف على وجهها والاستعمال لها وهذا يدل على ان الفلاسفة
واخرابهم والمتنجسين لهم من الباطنية كالانعام الهاملة بل اضل سبيلا وانهم على الحقيقة العوام وان
المتكلمين هم الخواص خلاف ظنهم وتوهمهم الفاسد **ونحن** الان نشرع في الجواب عما ذكروه وبالله التوفيق والتسديد
ونساله المعونة والتأييد فاما ما قصدنا بما هاهنا الا ابطاله لكي كثير من الجاهلين ربما ظن مما يروى من هذه
الحيل والطلسمات انها مشابهة معجزات الانبيا عليهم السلم وان العلما جهلوا وجوه كثير منها وربما ظن انها حقائق كما
في معجزات الانبيا عليهم السلم وسمعنا كثيرا من العوام يعتقد ويقول ان جابعوله اهل هذه الصناعات وتدعيه
من ابهم يجدون الحكمة والتوسل بالطلسمات واشباهها الى استخدام الجن واستخبارهم عن حقيقات الامور وكثير من المغيبات
والضن بهم في دفع المضار وجلب المنافع في بعض الاشيا وانهم يصرعون المصروع ويدخلون فيه فيتمكن الواحد منهم بالرقا
والعقود عليهم حتى يخرجهم من جوفه ويأمرون له وانضرهم على مراده ويؤيدهم جماعة ممن يعرف بطلانه يريدون التعجب لهم
او التقرب لهم بالجن او الترفع عليهم بانهم يعلمون ما لا يعلمه غيرهم ويلحظون في ايديهم طمعا في الاكتساب بذلك وربما
يستعينون على ما يزعمون بشي من علم النجوم ويوهمون انهم يعلمون بالنجوم امورا كثيرة وهذا او اجناسه كثيرا ما نراه
وسمعنا ان بابه وهو لا محالة موهن لقلوب العوام وضعفا المسلمين عن ادراك ما تميزت به الانبيا عن غيرهم ومكثر الجد
الظن عن ان يوقع القطع على صحة ما جاوا به من المعجزات فلهذا وجب الابتداء بالرد على هاولا والادحاض لاوهامهم
والايضاح لمخازيهم وتوابيسهم ومن الله التوفيق **فاقول** ما نقوله من الجواب هو ان المعجزات على ضربين
احدهما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد وهذا نحو احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص بغير علاج ونحو قلب العصا
حية واليد البيضا ونبع الما واطعام الطعام القليل الجم الغفير سوا كان زمان يزيد اجزا الطعام الى ان يكفيهم او ينقص
من شهواتهم الى ان يجزيهم وكذلك يحلبوا ناقة من حجر اصم وغير ذلك فان هذا القبيل نعلم انه لا يقدر عليه العباد ويمتنع
عما يفعله هاولا بذلك وذلك لان الواحد منا لو دعاه او فزع الى قلب العصا حية والى شي مما ذكرنا لما وقع منه شي
من ذلك بل يعلم كل عاقل ضرورة انه لا يصح من العباد شي من ذلك وان الحيلة لا تنفذ فيه فان الحيلة لا تنفذ في المستحيلات
اذ لو جاز ان تنفذ فيه على استحالته لجاز ان تنفذ في جميع المستحيلات فكان يجب ان يجوز العقل نفوذ الحيلة بالطلسمات

وغيرها

وغيرها في الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا والمحدث قديما وفي ان حلول الانسان مثل السماوات والارض وغير
ذلك وكل ذلك محال وايضا فلو جوز العقل ذلك فان العادة ما جرت بان يقدر الانسان على حلول ذلك
ابدا فسوى ما يقع على ايدي الانبياء عليهم السلام فيجب ان يكون ما يحدث على ايديهم لكونهم صادقين في دعواهم وجرى ذلك مجرى
ان يقول النبي فيما يقدر عليه من تحريك اليد الذي يدل على صدقي اني احرك يدي ما شئت وفي ضمن ذلك مدة معاصريه
انكم لا تحركون ايديكم وان صح في العقل ان يقدروا عليها ثم يفعل ذلك فان وقوع ما يقدر عليه كلهم منه وتعذره مع
قدرتهم على جنسه يدل على صدقه فهذا اوضح التفرقة بين المعجزات والحيل من هذا القبيل الذي لا يدخل تحت مقدور
العباد واما الضرب الثاني وهو ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد فهو على ضربين احدهما لا يعلم انهم لا
يقدرون عليه الا على وجه مخصوص ولا يصح ان يتعلق القدرة به الا على ذلك الوجه وهذا نحو تحريك الاجسام البعيدة من
غير مماسة لشيء فان ذلك يستحيل وكذلك تسكين الاجسام الثقيلة في الهوى من غير عمد والتصرف في الجو بغير قرار وبغير
طيران فان ذلك كله يستحيل ونعلم استحالته كاستحالة حلول السماء والارض وان كانوا يقدرون على جنسه فيكون
الفرق بين ذلك اذا وقع من الانبياء عليهم السلام كالفرق بين ما لا يدخل تحت مقدور العباد وبين ما ياتون به من الحيل
والضرب الثاني مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد هو مما لا يصح منهم الا بكثرة القدر او بالآلات او بزيادة
ما عدا القدرة من علم او ما جرى مجراه وهذا كالطيران في الهوى لا يصح الا بالآلة وهي الجناح والكتابة لا يصح الا بالعلم
والآلة والكلام لا يصح الا بالآلة من الفم واللسان وغيره وحمل الجبل لا يصح الا بزيادة قدرة والفصاحة البالغة
لا يصح الا بزيادة علم بوجوه الفصاحة فاذا وقعت هذه الامور من دون هذه الآلات والقدر وجميع ما ذكرناه
نحو الكلام في الشجرة والذراع والحنين في الجذع وظهور فصاحة القرآن التي عجز عن مثلها العقلاء ونحو
المشي على الماء والهواء وقطع المكان البعيد في الوقت اليسير فان هذا القبيل كالاول في انه يعلم استحالته ووقوعه
كذلك من العباد وان قدروا على جنسه كما يعلم الاول ولو جوزنا فيه الحيلة ودخلت فيه الشبهة لوجب ان
تبطل التفرقة بين ما هو من مقدورنا وبين ما هو من مقدور غيرنا لانا نعلم ان هذه الامور فعل الله تعالى دوننا
الا ان نعلم انها وقعت على حد لا نقدر عليه بل يستحيل منا وهذا يؤدي الى ان يكون العقل وايضا فان حلول الاجسام
والالوان والروائح من جهتنا وان كان لا يصح منا الحياة وهذا امر معقول لا يدفعه الا مكابر وايضا

فلو صح ان ذلك يدخل في مقدور العباد ثم عند ذلك يتعذر علينا الوجه ان يكون تعذره معجزا لان المنع مما جرت العادة ان
يقدر عليه الانسان لا يكون الا خلاف العادة فلو صح في هذه المعجزات التي اتى بها الانبيا عليهم السلم ان العباد يقدرون على
جنسها وانهم انما اختصوا بها دون غيرهم بحيل وطلسمات لوجب ان يكون معجزة لانها اذا اختصت منهم وتعذرت على غيرهم مع
انها مقدورهم ومع التفتيش الكثير والبحث عن اسباب الحيل وقوة الدواعي الى المشاركة مع البحث الشديد دل ذلك على ان
الله تعالى منع غيره مما اقدر عليه ذلك النبي حين ادعى النبوة وجعل ذلك دلالة له الا وهو صادق في قوله غير كاذب في
دعواه — وايضا فاذا كان لا بد من تفرقة بين ما هو معتاد وبين ما ليس بمعتاد ثم ادعى شخص انه رسول الله صلى الله
عليه وان الله تعالى ينقض العادة على يديه علمنا انه ما نقضها الا على وجه التصديق له فصح بذلك بعد ما كان يذهب اليه الفلاسفة
وحزبها وحزب الله هم الغالبون — وايضا فان المعلوم ضرورة ان كل اهل صناعة اعلم بصناعتها من غيرهم ممن لا
يخالط بصناعتهم فان اهل الطب اعرف بالمرض من غيرهم واهل السحر اعرف به من سواهم وكذلك اهل كل صناعة
والعرب اعرف بالفصاحة من غيرهم فاذا اتى مدعي النبوة بما لا يتمكن اهل الصناعات الاتيان به مع انه ليس منهم ولا
داخلا في صناعتهم ولا هو منسوب اليهم فان ذلك يكون معجزة باهرة دالة على نبوة الانبيا عليهم السلم الا ترى ان موسى اتى
بما لا يقدر عليه السحرة وليس منهم ولا هو مخالط لصناعتهم وعيسى اتى بما لا يقدر عليه الاطبا وليس منهم ولا هو مخالط
لصناعتهم ومحمد صلى الله عليه واله اتى بما لا يقدر العرب على الاتيان بمثله مع ان فيهم من يدعي انه افصح منه واذا كان
كذلك كان هذا فرقا ظاهرا بين المعجزات والحيل — وايضا فان اهل الحيل يحتاجون الى الالات الكثيرة لشعوذتهم
والى ان يحضروها والانبيا لا يحتاجون الى ذلك — وايضا فانهم يدخلون في مخاطر عظيمة يخافون فيها الهلاك
على انفسهم عند الدخول في هذا الشان نحو الدخول في النيران وما اشبهها وانبيا الله عليهم السلم لا يخافون ولا يحزنون
بل ظهور المعجزات يسهل عليهم ذلك ويستبشرون ويبتهجون بظهورها — وايضا فلا يتشبث بذلك كما قدمنا الا
الاخسا ويتشبث بالنبوة الفضلا فاين احد الامرين من الاخر — **ولهم وجميع ما يجري** على ايدي
هؤلاء المشعبذين والسحرة لا يخلو من امرين اما ان يكون على ما هو عليه وهذا نحو ما اجرى الله تعالى العادة
في بعض الاحجار انها تجذب الحديد وهو حجر المغناطيس وسوا اجتذب بها الساحر او غيره قصدا ولم يقصد وكذلك

ما اجراه

177

ما اجراه تعالى من العادة ان من طلى بالطلق المحلول لم تحرقه ملطاته وان ادخله النار من اي فاعل كان وكذلك ما
جربه اهل النجوم عند طلوع نجم فان ذلك مما اجرى الله تعالى العادة بحدوثه الا انه عزّ ونزّر تلك العادة البعض دون البعض
ولم يمكن كل احد ان يقف عليها عند البحث والعناية فيه وهكذا ما يسهل من الاشجار او يقتل من السموم او يشفي الله به
عند تناوله كل ذلك له حقيقة في نفسه ولا يمكن كل احد معرفته بالتجربة والتعليم من اربابه والمعجزات لا يمكن
فيها ذلك ابدا ومنها ما لا حقيقة له في نفسه وانما يظهر شيئا ويستر شيئا آخر ويخيل الى الحس امره
وهذا كالمخرج شاة واحيانا فان هذا امر المجاز ولا كنه للمخرج بعد ما كان خبّاه من الشاة الحية عند ذبحه الاولى
واحسن الحيلة حتى لم ير تلك الاولى وهكذا تطيير طائر ميت فان طيران الميت منه لا حقيقة له ولا كنه
طيّر ما طير بنفسه واحسن الحيلة حتى لم يظهر الاول واخفاه ان كثير وايضا فاكثر ما يروى في ذلك كذب
لم يتخيل فيه الساحر وانما الناس يتحدث بعضهم بعضا ويفزع بعضهم بعضا ويطلب بعضهم الترفع على بعض بادعا العلم
في موضع الجهل فلا يكاد يخلو ذلك من طلب منفعة او دفع مضرة عاجلة واختيار الدنيا على الآخرة واما
ما ذكرته الفلاسفة من ان للنفس قوة تؤثر في الهيولى حتى تحدث هذه الامور فمن المحال الذي لان ذلك بينا منهم على
اثبات العلل والموجبات التي تؤثر في العالم وقد بيّنا بطلانه في اول هذا الكتاب وايضا فلم اتفقت
نفس ذكر الرسول التغيير في العالم بحسب ما يشاء ويريد فان هذا انما يصح ممن له مشية وارادة ويتم من الفاعل المختار والا
فان كانت موجبة لم يكن بان يوجب ذلك في ذلك الشيء الذي حدث على يديه اولى من ان توجبه في غيره ولم يكن بان توجبه
في تلك الحال اولى مما قبلها من الاحوال وان قالوا كانت مستعدة لذلك في تلك الحال قلنا فمن جعلها
مستعدة لذلك في حال دون حال فكان يجب ان يكون الكل مستعدا لمثل ما حدث على يديه او يكون ذلك كما نقول
بفاعل مختار واما قول ابن زكريا المتطبب ان ما ياتي به الدعاة لا يمتنع [?] من ان يكون بطبايع بعض الاشيا
وانه لا يمكن ان يدعي مدع انه احاط بجميع الاشيا علما وكذلك ما قال ابن الراوندي في كتابه الذي سماه الزمرد
ومن اين لهم ان الخلق يعجزون عما ياتي به بعض الدعاة وهل احاطوا بجميع الدنيا علما وهل امتحنوا الناس طرا وما
اشبه هذا الكلام فهو كلام جاهل او متجاهل وقد اجابه الشيخ ابو علي بانه لو صح ما ذكره لم يكن لا [?]
نفرق بين معجزات الانبيا وما ياتي بطبايع الاشيا للزمه ان يجوز ان يكون في الطبايع ما يحدث به النجوم ويستبين به

الحبال في الهوى وحيي به الموتى بعد ما صار رميمًا متى كان لا يفصل بين المعتاد وغير المعتاد ولا بين ما يستعد فيه الحيلة
وما لا يستعد فيه الحيلة إلا أن يجوب البلاد شرقًا وغربًا ويحيط بجميع الأشياء علمًا ويعرف قوى جميع الخلق فأما إذا
سلّم أنه يفرق بين المعتاد وغير المعتاد وبين ما يستعد فيه حيلة وما لا يستعد فيه حيلة لزمه النظر في المعجزات فإن يجوب البلاد
وليس يحتاج في معرفة كونه معجزًا إلى العلم بقوى الخلق ولا بطبايع الأشياء ولهذا لو ادّعى النبوة واحد وقال
يدل على صدقي كلامي أنكم لا تقدرون على الكلام فإن كل عاقل يعلم أن هذا أمر واضح برهان وكذلك لو قال
يدل على ذلك أني أجذب الحديد بإصبعي فإن ذلك يعلم ضرورة أنه ليس من قبيل الحيل والمخرقة فإن غفلوا عنها ولا الفلاسفة
والملحدة وأيضًا فليس يجوز العاقل أن يكون ذلك سحرًا استقطعه وجوب النظر فيه لأنه لا يأمن أن يكون ما قاله
النبي وحذّره من العقاب إن لم يتبعه حقًا ولا طريق له إلى الوقوف على ما فيه النجاة إلا بالنظر فوجب عليه النظر
فإذا عرف أنه ناقض للعادة وأن البشر لا يقدرون على مثله علم أنه ليس من قبيل الحيلة وبان له أنه معجز دالّ على النبوة
فأما ما ذكره ابن زكريا من زرادشت وصبّه الصفر المذاب على صدره فهو يدّعوا معروف وهو الطلق المانع من الإحراق
وأما ما ذكر من أنه يدخل السيف بطنه فلا يستبعده معروفة بريه ذلك ولبس على حقيقته ولا الحقه البدن
وأما الإمساك عن الطعام فهو بالعادة والمتصوفة يعودون أنفسهم ذلك بالتقليل كل يوم ونرى معروفًا حتى
بعضي الحالة لا يأكل إلا في ثلث يوم في سبع ثم في الشهر مرة واحدة وقد كان عبد الله بن الزبير يصوم وصال خمسة عشر
يومًا وهو من أقوى الناس والكلام في الأبدال يجوز أن يكون أصواتًا يتصاعط فيسمع أصواتًا منقطعة فيسمع
العوام ويروون أنه كلام فإن العامي الجاهل إذا أعجبه الشيء تضاعف في الكذب ولا يبالي فيتسع الجرءة ويظن أنه حق
فإنه ليس كل ما يروى حق ألا ترى إلى ما حكيناه بعضهم في الزمرد حتى سمع بما يقال فيها وفي عين الحية فإنه أمر
بأني الحيات وأفاعي وجعل الزمرد مقابلًا لها في قصبة فما سالت أعينها وإنما شأن الناس التعجب فقط في الشيء الكثير
وربما اتفق كرة من الله تعالى أبدًا فظن أنه معتاد وأيضًا فجميع ما يروونه في طبايع الأشياء والطلسمات
لو احتج بعض الأنبياء عليهم السلام ولم يكن عادة لنا ولا يقدر على مثله لكان معجزًا وقد قال بعض مشايخنا
أنه لا يمتنع في حساب النجوم أن يكون علامة لنبي في معرفة المغيبات ثم بقي إلى هذا الزمان قالوا ولو جذب
المغناطيس لو جذب الحديد بيد نبي دون الكافرين لكان معجزة ولا يمتنع أن يكون معجزة لبعض الأنبياء ثم يبقى إلى الآن

فقد

قوله والله اعلم بتفصيله في الام نسخه في الحاشيه وللقايل ان يقول ان هذا
الشرط انما هو شرط في ادراك المدرك لا في صحه كون الصوت مدركا
فاما صحه كون الشي مدركا فلا يشترط فيه شرط خارج من ذاته وصفاتها
فلا يجوز ان يكون ادراكه في نفسه مشروطا بصحه ادراك غيره بدون الصفه لذلك
اما الصفه المقتضاه عند بعضهم واما بمجرد الذات من السواد به والضو ونحوه
وغير ذلك فلا يصح ما ذكروه وللقايل ان يقول فما انكرتم ان يكون ما يصح ادراكه
في نفسه بحاسه الاذن شيان احدهما الصوت والثاني الحروف وهذا بحاسه
الاذن الصحيحه التي او الزايد وساير الحروف فلولا انها مدركه ما ميزت ولولا
انها غير الصوت ما صح وجودها مخافته ويمكن ان يقال لو ادركت الحروف لامكن
ان ترجع اليها بغير اشتراط الصوت لصح ادراك الحروف المخافته لانها حاصله على
الوجه الذي صح ادراكها عليه ومعلوم خلافه فدل على ان الحروف ليس الا ما
ادرك من الاصوات فقط ويمكن ان يقال انه لا يصح انكار ان يكون المخافته
بالحروف المنظومه كلاما لا لغه ولا شرعا ولا عقلا اما اللغه فلان من الظاهر
الجلي انهم يقسمون الكلام الى مجهور به ومخافت به وقد رواه كبار اهل اللغه واما
الشرع فلانه علق بالمخافته احكاما شرعيه وسماه كلاما فان قراه القران مخافته
تصح والقران كلام وتتعلق به صحه الصلاه وفسادها وتحريم ذكره على الجنب
وتحليله للطاهر واما العقل فهو ان المولد للحروف المنظومه انما هو الاعتماد
سوا اشترط فيه الحركه او المحل او البنيه وقد علمنا حصول الاعتماد من القادر
في محال الحروف البينه فلا بد من القول بحصول الحروف وان كان مخافته والاعتماد
على كونها متولده عنه حركه بالنقض والابطال وايضا فكان يجب ممن فقد دواعيه
الى ايجاد الحروف المنظومه مخافته ان لا يصح ذلك منه ذلك ومعلوم حصول مجرد ذلك
منه حتى ان العاقل يفرق بين الزاي والياء والدال من زيد اذا وجد ذلك مخافته
وكيف يصح القول بانه لا يصح حروف من دون صوت واذا ثبت انه يصح وجود
الصوت من دون حرف والحروف من دون صوت ثبت ان احدهما غير الاخر
ويمكن ان يقال ذلك نحن انه يصح ادراك الحروف مخافته ويمكن ان يجاب عنه بانه يصح
ادراكها في نفسها الا ان الشرط في ادراك المدرك لها ان يكون مجهورا بها وللقايل
ان يقول الجهر انما هو الصوت فكانكم رجعتم الى ان الصوت شرط في ادراكها ويمكن
ان يقال انما هو شرط المدرك لها فانكم ان اشترطتم كونه مدركا لها بامور خارجه عن ذاته
كما هو بين وانه ليس شرطا في صحه كونها مدركه في نفسها والا بطلنا الاعتراض بذلك لانزلنا
على العلم بان الحروف غير الصوت لما بيناه من دلاله اللغه والشرع والعقل وللقايل ان
ان يقول ان الزايد يشترك فيه مجردها واحدهما مجهور به مسموع دون الاخر فلا بد
يكون ما يسمع ليس هو ما لا يسمع ويمكن ان يقال يمكن ان يكون احدهما مثلا للاخر واختلفا
في شرط ادراك المدرك لهما كالجوهرين اللذين يدرك احدهما دون الاخر وعلم ان هذا انما يدل على
ان الحروف غير الصوت لانه يمكن ان يقال ان المسموع معه صوت والاخر لا صوت معه ويمكن
ان يقال المسموع حروف لا محاله فلا بد من القول بان المخافت به ليس بحروف او القايل ان يقول
اذا كان المثلان لا يصح ان يكون احدهما يصح ادراكه في نفسه دون الاخر من التوا
المجهور به والمخافت به وصح انه لا بد ان يكون احدهما مجهورا به في مسلتنا هذه دون
الاخر وان المخافت به او حرف لا محاله لزم الوقف في هذه المسله والله اعلم صح اصل

ad 177

فقد روي انه دعا الى الله تعالى ان يصير الحبل الحديد يمنع الحبل المجذوب بالحديد المسمر عليه فاجابه الله تعالى وقال
بعضهم في الطلسمات مثل ذلك وهذا ظاهر فيما نحن فيه ولا يقع فيه التشكك فانه يجوز ان يكون معجزا **فاما ما**
يروى عن الحلاج وغيره من اهل المخرقة فلو كانوا يقدرون على ما يدعون لما ترى منهم جماعة في نفسه لم يكونوا
من الملوك بعد الاستيلاء على البلاد وقد كان اقصى مناهم واكثرهم يرضى بالتيسير اذا وجده ويتطلب
بهذه الحيل الاكلة الواجبة والحلاج عدو الله كان يدعي تارة انه اله وحينا ان فيه الاله وكان يقول للجهال
من هو حسنه في الطاعة وشغل قلبه بالعمل الصالح ومنع نفسه الشهوات وفارق اللذات ارتقى الى مقام
المقربين ثم لا يزال يرتفع في درجة المصافاة حتى يصفو عن بشرية طبعه واذا لم يبق فيه من البشرية
نصيب حل فيه روح الله الذي منه كان عيسى عليه السلام فيصير مطاعا لا يامر شيئا الا اطاعه ويصير
فعله فعل الاله وكان اذا خاف من هذا القول ينتقل الى بعض النواحي وادعى انه رسول او انه المهدي وكان له
الاصحاب المساعدون له وكان مشهورا بالصحبة لصوفية مكة ثم فارقهم لصوفية فارس وكان حينا زمانا ادعى انه
من اولاد رسول الله واقتدى به بشر وظهر كثير من حيله بسبب الصحبة وقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله كثيرا من امره
ونحن نذكر طرفا مما وقع على حيله على ما ذكره قاضي القضاة رحمه الله ليتضح للناظر ان هذا القبيل من الناس هم
اراذل الخلق وان ما يفعلونه بعيد مما ياتي على ايدي الانبياء عليهم السلام **اما** ذبح الجدي واحياؤه
فروى بعض اصفهان ان الحلاج من اعيانه ودعاه الى الطاعة وامر ان يذبح جديا ابلق سمينا وهناك تنور مسجور علقه
عليه واذا به اخرجه حيا فاخبرته امراة انه كانت دارها ملاصقة لداره ما ثم اخذه بيده وادخله الى
موضع واذا هناك سرب من دونه عليه يفتح وفوقه تراب اخرج منه الجدي الحي وابدل الميت في سرب اخر وهذا لا يعجز
احدا ان يفعله اذا رضي بالبغي وسقوط الهمة والمخاطرة ان يوقف على امره **واما** الدراهم والدنانير
واخراجها من الماء والطين فكان يخبأها هناك ويعلم مواضعها بعلامة ثم ياتي الى قرب المكان ويدعو البعض من يحث
الى الطاعة ويذكر حديث الدنانير وتارة يذكرها بعض اصحابه ثم اخرجها من ذلك المكان وتارة يامر من
يخرجها وهذا من القبيل الاول **فاما** اخراجه الحلوا وغيره حارا فكان يدفنه في الموضع الحار من الرمل
الذي يحفظ السخونة ويقول مثل ذلك ويدعي تلك المعجزة ويخرجه **واما** اخراجه السمك الطري
من بيته وهو يضطرب فيحكى انه ادعى تلك المعجزة بزعمه وامر بعض الحاضرين بحفر قفص البيت ولم ير شيئا ثم

ثم اخرجه في الحال فيقرر بعضهم ان اطباق تفتح وهو يخرج منه فيعلل الدخل لذلك والخرج ثم يحبس وقال الحلاج
كل ما اطعمنا واما اخراجه طرى الصيف في الشتا وطرى الشتا في الصيف فكان لا دعاية لذلك يبعثي
ويبعث بنفسه في حفظها في شي لئلا تعفن ثم يخرج على مثل الاول وقد كان حضر عند بعض التجار ومع الحاضرين
الشيخ ابو علي وهو لم يعرفه فلما فعل ذلك الحين اقترح عليه قال ابو علي انا اقترح عليه ان يملا هذا البيت الفارغ
شوكا فقال له هذا اسهل عليك من فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف في الشتا فانقطع وظهر خزيه واما
انفاقه النقل في الهوى فانه كان يعلقه بشي من خيوط الابريسم وهو قوي جدا ولا يكاد الابصار
تراه لدقته فيظن انه واقف في الهوى بنفسه والحديد وهو قاعد الحبث لا يبدر به فيظن انه واقف
في الهوى بنفسه وهي طريقة لاهل الشعبذة يعرفونها ومن اتعب نفسه في هذه الامور ورضي بالدناءة امكنه مثلها
وقد روي ان الشيخ ابا علي لما راه يتناول الدراهم من الهوى واذا بها من ضرب الخلفا قال له ان كانت ماخوذة مما
تقول فما لها من ضرب فلان وفلان وكانه يقول وانت يا حلاج لا تقول الحق فيهم لانه يدعي لنفسه امرا عظيما فانقطع
واما انه كان يطول ويرتفع على رووس الناس فذكر قاضي القضاة رحمه الله ان ذلك شي معروف وهو ان يعمد الى
خشبتين طويلتين ويعمل على راس كل واحدة موضع قدميه ويشده الى الخشبتين ويلبس الخشبتين الخف او ما اشبه ذلك
ويلبس ثيابا سابغة طويلة بطوله وطولهما ويمشي ويطلع على دور الناس فاذا راه الابله من العوام على تلك
الحالة مرة وعلى حالته الاولى مرة ظن انه طال بنفسه وهذا يعمله من يغتني لذلك ورضي لنفسه بالتخريه والمخاطرة
ان يوقف على ما يقصده ويكذب قوله واما ظهور الشمس فهو انه كان يقطع لنفسه قميصا من الحرير
الصفر ويتخذه ويلبسه ويرفعه الى الهوى فيراه الجاهلون كانه شمس وما كان يفعله الشاب الكثيرة كانه
قد كثر وعظم واما التسبيح من الهوى ويسمع صوته من ناحية السما فهو انه يعمل شيئا من خشب القصب ويزيد
في طولها فاذا كان الليل عمد الى دار من يريد ويضع فمه على اسفلها ويسبح ويتكلم فيظن السامع من العامة انه كلام
من السما لانه كانه يتدلى الصوت الى اسفل لاجل صنعة القصبة وقد روى من يوثق به من بعض المتكلمين وهو ابو معن
ثمامة بن اشرس قال دخلت يعني موضعا ببغداد والى جانب داري رجل صانع يمنعني من النوم بالصوت ويقراه

القرآن وكان من زهده وتعففه في نفسه الورع والعبادة وكثرة الحيل فظنه معه تمامه ان اشرف الى جدار
الحائط مما يلي السقف وصاح بالرجل واسمه المنذر او يكنى بابي المنذر فقال يا منذر قم فانذر وكرر القول
وظن الرجل لما اعتقده في نفسه انه وحي من السماء وانه جاءته النبوة وشرد ذلك من حصته ثم عاد هذا المتكلم في
مثل ذلك مرة بعد مرة قال ولم اعلم ان صحة ناحيته تبلغ به الى كل هذا وهو ادعا للنبوة فاخذه السلطان
وما خلصه الا ثمامة بن اشرس حكى لهم القصة وان ذلك الرجل مسكين قليل النظر والمعرفة مع التعبد والاعتقاد
في نفسه الورع والتعبد فان هذا امر من معجزات الانبيا عليهم السلام واستقامة عقولهم وثباتهم عند سماع ما
يلقى اليهم من الوحي والثاني ليظهر من الايات الباهرة ما يعلم انه من الله عز وجل واما ما حكي عن الحلاج
وغيره انه اطار طائرا اميا فقد حكي ذلك عن مسيلمة وعن المختار وغيرهما وذلك بان يطلي الطائر بدوا معروف
وضعه عند اهل هذا الشان فيطير ومن يعمله كان كذلك كان نبيا او كذابا واما انه كان يطير في
الهوى فهو انه كان يعمل اجنحة من خشب ويجعل لبسهما من الحرير الصيني كالشقائق ويلصقه عليه ويشده بالابريسم
محكما لان لا ينحل ويلبس من الحرير الصيني قميصا واسعا ممليا بالريح ويحرق اسافله ويشد الجناحين تحت يديه فاذا قام
على موضع مقابل الرياح مرتفع من الارض رمى بنفسه فيطير بعض الطيران ويقع في الارض وربما وقف في الهوى
الشيء القليل عند تعاظم الريح وقد جربه وحده يحيى لحكمه وصبر ايضا على المخاطرة لاجل ادعا ما ليس الله واذا
راى العامة الشيء القليل من هذا الشان زادوا عليه اضعافه كذبا ولهذا الحد اهل هذا الشان يبعدون عن
مواضع العلما ولا سيما عن جهات علما المتكلمين لانهم لا يجوز عليهم حيلهم فاما المشي على الما فهو بالحيلة
فقد روي انه اذا عمل نعلين من خشب معرو وخفيف والزق بالرجل انه ربما مشى على بعض المياه قليلا والعامة تكثيبه
الزيادة في الرواية واما المشي على النار فمشهور بان يطلي بالطلق رجليه واما ما يروى من اظهار
الشمس بالليل من المشرق فقد قيل بان يامر بعض ثقاته ان يمضي الى ناحية الجبل الذي تطلع الشمس في العادة من
ورائه وياخذ معه جسما على هيئة الطست عظيما مما تيسر ويسمر من خلفه شمعة عظيمة ويقابل العرض ذلك
الطست وجوه الناس ويجعل هناك اشيا تحلب بحمرتها شعاعا احمر وابيض يتلون بلونها ويرى النور من خلف
ذلك الجسم كما يرى من خلف الزجاج ويشبهه ويرفعها الى فوق قليلا قليلا قليلا ثم يزيلها عن جهتها فيظن انه اطلع

الشمس ثم ردها ولا سيما اذا كان الرائي من العوام وناقصي العقول او اهل البلاهة فانه قد يدعي عليهم بعض الناس
انه الرب او الاله فيجلون من شعبه ويقبلون قوله بالناموس اليسير ولا ينتصب لهذه الامور الا من رضي لنفسه بالمهانة
والذم والاستهانة ويحتاجون الى الآلات فيما يستعملونه والى الاصحاب والى الصبر على المخاوف والمخاطر وربما
ادخلوا انفسهم في شيء لا يأمنون الهلاك فيه ويطلع عليهم ويصرون على الكذب والبهت والاذية ويقرون خشية
انهم لا يثبتوا او انه لا حقيقة لما جاوا به عند ان يطلع على حيلهم وهذا خلاف الانبيا عليهم السلم فانهم ياتون
من الامور بما لا حيلة لهم فيه ولا يقضي العقل بانه يصح الا من الله تعالى كما تقدم ويخبرون الزمان الاطول وهم على طريقة
واحدة في الدعا الى دين الله تعالى ولا يوقف لهم على كذبة ولا لعب ولا سخرية ولا على شيء مما يورث التهمة في دين ولا
قلة حيا ولا قلة مروة بل مع فضايل ظاهرة من حال الصغر الى حال الكبر فكيف يخفى ذلك او يشتبه بهذه الخرافات
على عاقل لمن يتبين ما يشفع وما يبصر وما يبيح وما يستحل فالله المستعان وعليه نتوكل وقد تم بذلك ما اردنا من الفرق
بين المعجزات والحيل واما الموضع الخامس وهو الكلام في انه هل يجوز ان يظهر جنس المعجز مما ينقض به
العادة على غير الانبيا ام لا فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في ما يحتج به المخالف وابطالها اما الموضع الاول فمذهبنا انه يجوز
انتقاض العادة على يدي غير النبي بان يكون كراما للولي من اوليا الله تعالى وهي الكرامات التي تروى عن كثير من الصالحين
او يكون تكذيبا لمن يدعي من النبوة ما ليس له او يكون ارهاصا للنبوة بان يتقدمه البشارة به من انبيا الله تعالى
ليكون تنبيها على قرب ظهوره حتى يقع الاستعداد للنظر في معجزته كما وقع ذلك قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه
واله وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وجوز ذلك ابن الاخشاذ من جهة العقل ومنع منه
سمعا قال لانه قد وقع الاجماع ان لا يقبل شهادة واحد فلو ظهر عليه معجز لوجب قبول شهادته وهو خلاف الاجماع
وجوز مشايخنا البغداديون ظهوره ارهاصا للنبوة وذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وكثير من البصريين
الى ان ذلك كله لا يجوز واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف فالذي
يدل على ذلك انه يجوز ان يكون في ظهوره مصلحة وان يتعرى عن جميع وجوه القبح وكل ما هذه حاله فهو حسن وانما
قلنا بانه لا يمتنع ان يكون فيه مصلحة فلان العقل يجوز ان يكون لطفا لمن ظهر ذلك على يديه وفي ديانة من الحاضرين

المكلفين او يكون لطفا للمؤمنين بحضرة من يشاهده من المكلفين فيدعوهم ذلك الى الدخول في جملة اولياء الله الصالحين
والى تعظيمهم او صرف الاسوا عنهم ولا يمتنع ان يظهر تكذيبا للكاذب بالعكس من دعواه كما فعله بمسيلمة انه تفل
في بئر فغار ماؤها على خلاف ما ظهر على يدي رسول الله صلى الله عليه وآله انه تفل في بئر ففار ماؤها وان مسيلمة مسح
على اصلع فذهب سائر شعر راسه وفي هو وولده بعض شعر الراس خلاف ما فعل النبي صلى الله عليه وآله فيكون ذلك
اقرب الى ان لا يطاع في معصية الله والى ان لا يصدق الكاذب في النبوة ولا يمتنع ان يظهر قبل بعثة النبي على وجه
الاشعار بظهوره لعامة بان ذلك يكون لطفا في استشعار ظهور دعوى نبي وفي الباب للنظر في معجزاته
واقرب الى التصديق فان القلوب مجبولة على استشعار الخوف عند حدوث ما لا يعتاد ويجوز ان ينقض العادة في بعض
الازمنة للطف لبعض المكلفين او على وجه الترهيب من سطوات الله تعالى وعظيم نقماته او على وجه الترغيب في جزيل ثوابه
فان العقل لا يحيل شيئا من ذلك بل يجوزه لانه تعالى علام الغيوب ومثل ذلك يفعلونه الدعاء والصرف فيثبت انه لا يمتنع
ان يكون فيه مصلحة وفائدة وانما قلنا بانه يجوز ان يعرى عن سائر وجوه القبح فالذي يدل على ذلك انا نعلم باضطرار
انتفا اكثر وجوه القبح من كونه ظلما او كذبا او تكليفا لما لا يطاق او اضرارا بالغير او جهلا ولا نتوهم
فيه من وجوه القبح الا ما ادعي من كونه منفرا عن الانبياء ونقضا لاعلام النبوة وليس كذلك لانا الامين لم يكن
كذلك وقد علمنا ان كثيرا من الناس يعتقد جواز ذلك ويسمع الاخبار المروية فيما يحدث من ذلك وما ضعفت
عنده معجزات الانبيا عليهم السلام ولا وهنت وما استضعفت ولا صغرت عنده منزلتهم بل ربما كان ذلك داعيا الى اتباعهم
من حيث علم انه تعالى يكذب الكذابين بما ينقض به العادة ويعظم اولياءه بما يحدث من غير دعوى النبوة فيصدق انبياءه
بما يبين به عن غيرهم من المعجز الذي هو متعلق بدعوى النبوة وليس يوهم امرهم الا ان يقول قائل بانه يجوز اظهار
المعجز عند ادعاء النبوة على يدي من ليس بنبي ولسنا نقول ذلك فلو ادعى مؤمن النبوة للزم ان يكون كاذبا وما جاز
من الله تعالى تصديقه بالمعجز لانه جار مجرى التصديق بالقول وذلك قبيح فثبت انه لا وجه لقبحه في العقل واما
قلنا بان كل ما هذه حاله فهو حسن لما تقدم بيانه والسمع فان نقض العادة في غير زمان الانبيا قد وقع
وظهر واشتهر نحو ما روي من قصة الفيل وانه لم يقرب من الكعبة حين ارادوا اخرابها وظهور الطير الابابيل التي
حكى الله تعالى انها ترميهم بحجارة من سجيل وان الغمام كان يظل النبي صلى الله عليه قبل المبعث وانه ولد مختونا عليه السلام

وغير ذلك من الآيات الظاهرة قبل بعثته وكذلك ما ظهر من قبل مسيلمة وانه تفل في بئر فغار ماؤها وان ذلك
معارضة النبي عليه السلم حين تفل في بئر ففار ماؤها وكذلك ما روي من الكرامات لعلي بن ابي طالب عليه السلم
وكذلك في قصة الحسين بن علي وما حدث بعد قتله من الامور الناقضة للعادة والموفقة محمد بن الحنفية وقطعه
المسافة الكثيرة في الوقت اليسير وكذلك ما روي من الفضائل الكثيرة لائمة الهدى عليهم السلم فانها امور
ناقضة للعادة كخروج التمر من سعف النخل الذي كان سقفا لمنزل العالم الامام القسم بن ابرهيم عليه السلم
وما روي من قصة الشيخ الثمار وعمها وكذلك الظلمة التي حدثت في ناحية زبيد على وجه لا يمكنهم التصرف بالنهار
الا على المصابيح وكذلك ما نزل من السما على اعين الملاء من التراب الذي يشبه الطحين من ناحية زبيد الى صنعا الى الجوف الى
ما ورى او ايل عصرنا الذي لحق مد او ما يقاربه وتروية الجم الغفير وكذلك الرياح التي نزلت من اعلى الهوى ترى
من بعيد كشعلة نار على ذهبان من وادي بيشة وروي لنا جماعة وافرة وقوم اهل ورع وانساعمر فاهل معاد
ولا يجوز لجزما بها فما مضى احد حتى علمنا وهي من فعل الله تعالى وان هذا الامر لا يمكن جحدانه ولولا انه جائز من جهة
الحكمة ما صحت فيه هذه القصة فثبت بذلك الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في سائر حجج المخالف
وابطالها فاحتج المخالف باشيا منها قولهم لو جاز ما ذكرتموه لجاز ان يظهر على كل ولي وعلى كل عدد وقصير
ما ليس بمعتاد معتادا وذلك يبعض المعجزات والجواب انا لا نجوز ظهوره الا على وجه لا يوهن امر النبوة
ولا يبعض جميع ما ليس بمعتاد معتادا وعلى انه لو ظهر هذا الظهور ما اوهن امر المعجزات لان ما من عادة الا ويمكن تقضيها
بان يفعل خلافها فلكيف يصح المنع منه كذلك ومنها ان يقال ان به يستغنا عن النظر في معجزات الانبيا عليهم السلم
لانه متى لم يجب النظر في بعض ما ينقض العادة صرف ذلك عن النظر عند استقصائها ولم يتميز ما يجب فيه النظر عما لا يجب
فيه النظر والجواب ان ذلك لا يصح لان الموضع الذي يجب فيه النظر متميز بان تتقدمه الدعوى بالنبوة وياتي المعجز
على وفق الدعوى بل ذلك يكون اعظم باعث على النظر عند الدعوى للنبوة حتى اعتاد ان العادة لا تنتقض الا لامر من الامور
اما لتكذيب كاذب او اكرام ولي او تصديق نبي وانها لا تنتقض لغير غرض لا يعرف ومنها ان ذلك يوهن
امر المعجز ويخفف حكمه في النفوس الا ترى ان الملك متى قام لكل احد لم يعظم به بعض الكبار اذا قام له عند الدخول
اليه والجواب عن ذلك انها تظهر على يدي النبي على وجه اعظم واكبر من ظهور الناقض للعادة على يد الولي

وغير ها

وغيره لانها تظهر على وجه التصديق له فيما ادعاه من النبوة وهذا الانفع للمصالح فلا تنزل منزلة القيام من
الملك لكل احد بل تنزل منزلة ان يساوي الملك بين الاولياء في انه يتحرك لهم عند دخولهم عليه ونخص الوزير ان
بالقيام لهم عند دخولهم على وجه الانصاح ان من كان كذلك فهو وزير الملك فانه اذا قام لمن لا نعرفه وزيرا عرفنا
بذلك انه امارة وزارة وحاجبه له فالنبي يتميز على غيره بان المعجز دلالة صدقه دون غيره ويتميز بما شاكله نحو
نزول الملائكة عليه واتيانهم بالوحي من الله عز وجل وما هذه حاله لهم دون غيرهم ومنها قولهم ان
المعجز يدل بطريقة المفارقة على النبوة فلا يجوز فيه الشركة كصحة الفعل من القادر والجواب ان ذلك لا
يبطل دلالته بطريقة المفارقة لان وجه المفارقة ليس هو كونه ناقضا للعادة فان ذلك لا يفارق ما ظهر عند
قيام الساعة واما وجه المفارقة هو كونه ناقضا للعادة على وجه يكون مطابقا لدعوى المدعي للنبوة ولهذا
لو وقع على العكس لما دل على النبوة فلم يصح ما قالوه ومنها قول ابن الاخشاذ ان الشرع ورد ان لا يقبل
شهادة الواحد وحده والقول بذلك يودي الى جواز قبول شهادته والجواب ان ما ذكره لا يصح لانه يجوز ان يكون
صادقا ولا يجوز قبول شهادته وحده لان الشرع منع من ذلك لمصلحة لا نعلمها كما لا يقبل دعوى الصادق في مثل امير المومنين
علي بن ابي طالب وغيره الا بشهادة اخرى معه لان الشرع منع من ذلك واذا ثبت ذلك بطل ما يعولون عليه
في ذلك وبذلك يتم الموضع الخامس وهو الكلام في نبوة رسل الله بتمامه ثم الكلام في الطريق الى معرفة
نبوة الانبياء عليهم السلم واما الموضع الخامس وهو الكلام في نبوة رسل الله صلوات الله عليهم واعلم
انا اذا اردنا بيان معرفة تكلمنا في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله فمتى بينا نبوته وعلم المكلف صدقه فيما
حكاه علم بذلك نبوة سائر الانبياء عليهم السلم والكلام في هذه المسالة يقع في ثلثة مواضع احدها في
حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما نذهب اليه والثالث في شبه المخالفين وابطالها
اما الموضع الاول فذهب اهل الاسلام واهل الملة جميعا ان محمدا صلى الله عليه واله رسول الله ونبيه
الذي تلزم طاعته ويجب الاحتجاج بقوله وفعله وذهب اليهود والنصارى والفلاسفة والملحدة الباطنية
والمجوس والثنوية وعباد الاصنام والبراهمة وسائر المشركين الى ان محمدا صلى الله عليه واله ليس بنبي ولا رسول
من الله وانه كاذب فيما حكاه غير صادق فيما شرعه ودان به واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة قولنا فالذي يدل عليه ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة وكل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة

فهو نبي صادق. وانما قلنا ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة لوجوه ثلثة احدها ان القرآن ظهر على يديه
عقيب دعوى النبوة والقرآن معجز. وانما قلنا ان القرآن ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة لان من المعلوم ضرورة ان رجلا قام
بمكة يقال له محمد بن عبد الله وانه من قريش ثم من بني هاشم على الحال الذي هو معروف من نسبه وحسبه ونشأته بعد ما دان
به اهل مكة وانه ادعى الرسالة وكذبه قوم وردوا عليه ووقع بينهم وبينه محاربات واختلاف وانه اتى بهذا القرآن
المتلو في المحاريب بين المسلمين الذي يحتج به بعضهم على بعض وجعله معجزة له وسمع منه ولم يسمع من غيره ولا ادعاه
احد سواه بل اختص به كاختصاص موسى بالتوراة وعيسى بالانجيل وداود بالزبور وكاختصاص امرئ القيس بن حجر
باشعاره وقصائده وفي هذا القرآن ما يدل على اختصاصه به من غير ان يكذبوه في ذلك على حرصهم على تكذيبه نحو قوله
ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة وقوله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وقوله فلما قضى زيد منها
وطرا زوجناكها وقوله محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وغير ذلك من آيات القرآن الكريم
وانما قلنا ان القرآن معجز لانه كلام فصيح عجزت العرب عن الاتيان بمثله في الفصاحة والنظم لان دواعيهم كانت
متوفرة الى معارضته ولا صارف يصرفهم عنها فلم يعارضوه وكل من توفرت دواعيه الى الفعل من الافعال من غير
صارف ولم يفعله فهو عاجز عنه وغير قادر. وانما قلنا ان دواعيهم كانت متوفرة الى المعارضة لانه ادعى
عليهم المرتبة العالية وتحداهم بالقرآن وعلموا ان امره يبطل بان يعارضوه في ذلك وذلك يدعوهم الى معارضته
وانما قلنا انه ادعى عليهم المرتبة العالية لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار ادنى بحث علم ان
محمدا صلى الله عليه وآله ادعى المرتبة العالية من النبوة فانه لا يشتبه في ذلك الصبيان المراهقين فضلا عن
العقلاء البالغين مما لا يشكون ان في الدنيا بلدا يقال لها مكة وان العرب تحج اليها وتدين بذلك فيها. وانما قلنا
انه تحداهم مع ادعائه للمرتبة العالية عليهم بالقرآن لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار علم انه كان
يغشى مجامع العرب ومشاهدهم ويتلو عليهم آيات القرآن ويتحداهم ان يأتوا بمثله ويدعي عليهم المرتبة العالية
بالاختصاص به فان العلم بذلك كالعلم به صلى الله عليه وآله. وايضا فالقرآن مشحون بآيات التحدي وقد رتب
الله تعالى التحدي فيه على ثلث مراتب. المرتبة الاولى انه تحداهم ان يأتوا بمثله فقال تعالى ام يقولون تقوله
بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين وقرعهم بالعجز عن ذلك فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن

على ان

على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وهذا غاية التحدي والتقريع فلما لم
ياتوا بذلك انزلهم المرتبة الثانية فتحداهم ان ياتوا بعشر سور من مثله فقال تعالى ام يقولون افتراه قل فاتوا
بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فلما لم ياتوا بذلك انزلهم المرتبة
الثالثة السفلى فتحداهم ان ياتوا بسورة واحدة من مثله فقال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ثم قرعهم بالعجز عن ذلك بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وهذا غاية التحدي الباعث على المعارضة ولا بد ان
يكون اسمعهم هذه الايات لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار علم ان الذين اسلموا معه كانوا يقرؤون
ايات القران كلها ويسمعون هذه وغيرها وهم الفصحاء الذين جاء القران متحديا لهم وكانوا يسمعون مخالفة ذلك
ولو لم يكن في ذلك الا انه اقام الزمان الطويل يدعوهم ويتلو عليهم ايات القران فلو لم يسمعهم هذه الايات لكان
هذا من اعظم المطاعن عليه بان يقولوا فاين ما تزعم تحدينا ولم تتحدنا فيكون ذلك حجة لهم ومن المعلوم ان
انهم كانوا يفرحون ان يجدوا ادنى حجة يحتجون بها عليه وليس لقائل ان يقول ان هذه الايات مزيدة في القران
لان نقل القران نقل واحد لا يمكن ان يشك في اية منه الا ان يشك في جملته لانه نقل اياته بالتي هو عليها
جملة واحدة وليس القران الا الايات المقطعة وسوره المفصلة والنقل الجملة نقل ظاهر ضروري بحيث لا
يشابهه كتاب ابدا ولهذا تجد الحفاظ الوفا وخلقا كثيرا لا يخالف بعضهم بعضا في اية على اختلافهم في اديانهم
وفي الطعن على من جاء به فلم يصح ان يقال بانها مزيدة فيه ولا شك ان ذلك التحدي والتقريع من اعظم ما يدعوا الى المعارضة
ومما يدل على انه يدعوهم الى ذلك انه رام بذلك نقلهم مما يحبونه ويطلبونه الى ما ينفرون عنه ويكرهونه
من العدول من العادات الى غير العادات ومن الاسترسال في الشهوات الى الشاق من العبادات ومن التعزز
والتكبر الى التواضع والتذلل ومن تعظيم الاباء والاسلاف الى الاسترذال لمن يعدونه من الاشراف ومن عبادة الاصنام
الى الاستخفاف بها من الاثام ومن الاعتقاد التعظيم من خالفه الى الاعتقاد التغريب من خالفه وانابه من نوالفه
ومن ان لا يكون نبيا عليهم الى ان يكون نبيا من سلالتهم وكل هذا مما يعلم ضرورة انه يدعوهم الى معارضته وحثهم
على ادحاض حجته بقدر استطاعتهم وايضا فان من المعلوم ضرورة ان العرب كانت اشد حرصا على
ابطال امره وادحاض حجته وان من شانهم لشدة العداوة الشديدة لا دعاية عليهم من المرتبة ما ادعاه

ولهذا اشتهروا ببذل النفوس والاموال وهجر الاوطان بالمقاتلة وقطعوا الارحام وقتلوا الاحباب والاصحاب
وصبروا على مرارة الحرب التي اشتملت على هلاك المهج والاولاد وذهاب الطارف والتلاد فلولا قوة دواعيهم الى
ابطال امره ما تكلفوا كل ذلك من اجله وانما قلنا انهم كانوا يعلمون ان امره يبطل بالمعارضة لتحدي القران
لان ذلك معلوم بالاضطرار فانهم اهل العقول الوافرة والاذهان الصافية فكيف لا يعلمون ذلك ولو ان صبيا
تحدى صبيانا منهم بشعر وادعى التمنن عليه به فانه يعلم ان امره يبطل بان ياتي بمثله او بما يقاربه او بخير منه وهكذا
في كل شيء يدعي فيه التمنن نحو ان يدعي صبي انه يطفر هذا الجدول او يحمل هذا الحجر وان له المزية على غيره فان
الصبيان من جنسه يعلمون ان امره يبطل بتخطيه او بمثله فاذا كان هذا لا يخفى على الصبيان المراهقين فكيف يخفى
على العقلاء البالغين بل كيف يخفى على دهاة العرب وجهابذتهم وبذلك يظهر ان دواعيهم كانت متوفرة الى معارضته
وانما قلنا بانه لا صارف يصرفهم عن معارضته لانه لو كان هناك صارف لما كان الا صارف الدين او الدنيا ولو
كان هناك صارف ديني لكان انما هو ان يتدينوا بدينه فيصرفهم ذلك عن معارضته ومعلوم انهم لم يكونوا يتدينوا
بدينه والا لم يكونوا يحاربونه ويعادونه ويقتلوا اصحابه ومن دخل في دينه والعلم بذلك كله ضروري كالعلم به
في نفسه واما صارف الدنيا فلو كان لم يكن الا الرهبة او الرغبة ومعلوم انهم لم يرهبوا حين حاربوه فكيف يرهبونه
اذا عارضوه واما الرغبة فمعلوم انهم رغبوا عن الدخول في طاعته فكيف يرغبوا عن معارضته وذلك
لانهم استعظموا الاستيلاء عليهم وانفوا اذعانهم له حتى قالوا كان غيره احق بنزول القران عليه لما عظم حسدهم له
ولهذا قالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم فبان ان القوم لم يرغبوا الا في ترك معارضته وليس
لقائل ان يقول بانهم خافوا ان يشغلهم الاشتغال بالمعارضة عن محاربته لان القوم كانوا اهل الفصاحة والبلاغة والصنعة
صنعتهم فقد كانوا يشتغلون بالاشعار مع الحروب وان لم يكن المحاربة مانعة على المعارضات بالخطب والفصاحات
والا لم يكن صارفة عن ذلك في حالة من الحالات وايضا فانهم كانوا يستوادعون فهلا عارضوه حال الموادعة
من الحروب وايضا فلم يكن يقاتله كلهم في ساعة واحدة فهلا وجدوا من فصحائهم من يعارضه ويكفونه امر
الحروب كما قد تكلفوا كثيرا من الطعن والضرب فبان بذلك ان دواعيهم كانت متوفرة الى معارضته ولا صارف يصرفهم
عنها وانما قلنا بانهم ما فعلوها لانهم لو عارضوا القران او شيئا منه بمعارضة لوجب ان يظهروها

في البلاد

في البلاد وينشروها في المحافل ولو فعلوا ذلك لوجب ان ينقل الينا على حد نقل القرآن ولو نقلت الينا لوجب ان
نعلمها على حد علمنا بالقرآن ومعلوم انا لا نعلمها فيجب ان لا يكون هناك معارضة للقرآن واما قلنا
بانه كان يجب ان يظهروها وينشروها لان الداعي الى معارضته يدعو الى اظهارها على الحد الذي ذكرناه ولا صارف
يصرف عن اظهارها وكل ما توفرت الدواعي اليه وخلص عن الصوارف فانه يجب فعله كما تقدم بيانه واما
قلنا بانهم لو اظهروها في البلاد ونشروها في المحافل لوجب ان ينقل الينا لان ما ظهر هذا الظهور واشتهر هذا
الاشتهار نعلم بطريقة الاخبار ضرورة انه لا بد ان ينقل نقلا ظاهرا اذ لو جوز كتمانه مع ظهوره واشتهاره لم
نثق بشيء مما غاب عنا ولجوزنا ان يكون قد ظهر في زماننا واقرب البلدان الينا ملوك وانبياء ومعجزات وآيات كبار
وامور عجيبة ناقضة للعادة واشتهرت في البلدان ولم ينقل مع ذلك في هذه الازمان وذلك ينافي في نفسه
فان كونه منتشرا في البلدان يقتضي انه منقول الى هذا الجنس وهو الانسان وكونه غير منقول اليه يقتضي انه غير منتشر
في البلاد ولا ظاهر بين العباد وكل عاقل يعلم بعد ما بين هذين الامرين وايضا فمن المعلوم الظاهر في
المعارضات والرسائل ان كل واحد منها متى نقل على جهة الاشتهار فانه ينقل على حد نقل الآخر كما نعلمه في
نقائض جرير والفرزدق ومن سواهم من الشعراء والخطباء وايضا فان دواعي المكذبين له متوفرة الى
نقل معارضته ليثبتوا بذلك سقوط نبوته ودواعي التابعين له متوفرة الى نقلها ليوضحوا انها غير مساوية بما
جاء به وقد نقل ما اتى به مسيلمة وغيره مما ادعى انه اراد به معارضة القرآن بل انه كان من عند الله وان كان
غير فصيح فكيف لا ينقل ما يعارضه ويبطله وليس هناك ما يصرفهم عن نقلها وقد بينا ان ما هذه حاله لا بد ان ينقل
فثبت انه لو كان هناك معارضة لوجب ان ينقل الينا واما قلنا بانها لو نقلت الينا لوجب ان نعلمها على حد
علمنا بالقرآن لانه يستحيل ان يتواتر بها الاخبار ولا نعلمها والا ادى الى ان يكون في الدنيا بلد عظيمة ومدينة
كبيرة يخبر بعدا وهم لا نعلمها وان نقلت الينا اخبارها ومعلوم خلاف ذلك وايضا فانه
مما يقبح ان يخلي الله بين عباده وبين الشبهة التي لا يقدرون على حلها لانه تلبيس وتعمية للمراد وملجئ على العباد
ولا يجوز منه تعالى ان يكون من العرب معارضة للقرآن ولا يخلق لنا العلم بها ولا يجعل لنا طريقا الى الاستدلال
عليها لان ذلك تلبيس وايهام للنبوة من لا يصح نبوته وذلك لا يجوز فثبت بذلك انه لو كان للقرآن معارضة لوجب
ان نعلمها على حد علمنا بالقرآن واما قلنا بانا لا نعلمها لان كل عاقل اذا رجع الى نفسه لا يجد العلم

معارضة للقرآن ابدا وإلا جاز ان يعلم امورا ولا نجدها من انفسنا وذلك يعود على اثبات العلم بالنقض
والابطال. واما قلنا انه اذا كان كذلك وجب ان لا يكون هناك معارضة للقرآن لانها لو كانت
لعادت على ما علمناه من هذه الاصول المتقدمة بالنقض والابطال فثبت بذلك ان دواعيهم كانت متوفرة الى معارضة
القرآن ولا صارف يصرفهم عنها وانهم لم يفعلوها. وليس لقائل ان يقول فما انكرتم انهم قد فعلوا ما يقارب
القرآن وان لم يكن مثله في الفصاحة والنظم لانهم لو فعلوا ذلك لتصور المقصر منهم في الفصاحة انهم قد جاءوا
بما المعارضة لقصوره عن الفصاحة وتصور الهوى له ذلك ومن بين شياطين الانس له ايضا. ولكان يجب ان يظهروا
انهم عارضوه لمثل ما قدمنا اولا. وايضا فانهم لو كانوا انما جبنوا عن الاتيان بمثل القرآن لجاز ان يوجد في
كلامهم ما يساوي بعض القرآن لانه لو كان سبيل القرآن مع كلامهم سبيل كلام واحد هو افصح اهل زمانه فانه يجوز
ان يوجد في كلام المفضول ما يساوي بعض كلام الفاضل وان لم يكن كلامه كذلك وهذا ظاهر في صناعة الفصاحة
وغيرها من الصناعات ان الذي يأتي بما يقارب الصناعة الفائقة يوجد في كلامه ما هو احسن من بعض ما يأتي به
صاحب الصنعة الفائقة وهذا معلوم بالضرورة ومعلوم خلافه فانه لا يوجد في كلام العرب من الفصاحة
ما يساوي بعض سور القرآن وإلا وجب ان يظهروا ذلك لو علموه لما تقدم بيانه. واما قلنا ان من توفرت
دواعيه الى فعل من الافعال وخلصت عن الصوارف فانه اذا لم يفعل ذلك الفعل دل على عجزه لما تقدم بيانه ان الذي
به يقع التفرقة بين القادر والعاجز هو ان القادر يجب حصول فعله عند توفر دواعيه وانتفاء الصوارف عنه بخلاف
العاجز فان ذلك لا يصح منه وان توفرت دواعيه وخلصت عن الصوارف فاذا كانت العرب لم يفعل معارضة القرآن مع
علمنا بتوفر دواعيها الى ذلك وخلوصها عن الصوارف علمنا انها عجزت عن معارضة القرآن. واما قلنا ان
ما هذه حاله فهو معجز لان شروط المعجز متكاملة فيه وكل ما تكاملت فيه فهو معجز. واما قلنا انها متكاملة
فيه اما انه من فعل الله تعالى او جار مجرى فعله فالذي يدل على ذلك انا قد بينا ان العرب عجزت عن الاتيان بمثله
فلا يخلو ان يكون من فعله تعالى ام لا فان كان من فعله فقد صح قولنا وان لم يكن من فعله فلا بد ان يكون من فعل غيره
باقداره وتمكينه ليجعله معجزا دالا على نبوته اذ لو لم يرد ذلك مع انه قد مكن واقدر عليه لكان ذلك ملبسا

وتمكينا

ومكتبا من شبهة لا يمكن حلها ولا طريق للعباد الى ازاحتها وهذا اقبح واعظم من اعتقاد الجهل فالله
تعالى لا يفعل القبيح فثبت انه لا بد ان يكون من فعله او جاريا مجرى فعله وامّا انه ناقض للعادة فذلك
ظاهر لان العادة ما جرت فيهم بان ينشأ الرجل منهم ويأخذ اللغة عنهم ثم ياتي من الكلام الفصيح بما لا يقدر
مشاهيرهم وفصحاؤهم المعروفون بالبلاغة على الاتيان بمثله او بمقدار سورة من كلامه على كثرتهم بل لا يوجد
فصيح في عصر من الاعصار الا وفي اهل ذلك العصر من يساويه في الفصاحة او يقاربه فيها وهذا امر ظاهر
لا يحتاج فيه الى التطويل وامّا انه متعلق بدعواه صلى الله عليه واله فالذي يدل على ذلك انه اتى عقيبها
وعلى وفق ما ادعى وان احدا لا يقدر على معارضته في ذلك فثبت ان شروط المعجز متكاملة فيه وانما قلنا
ان ما تكاملت فيه شروط المعجز فهو معجز لانه لو لم يكن معجزا مع ذلك لعاد على كونها شروطا له بالنقض والابطال
وايضا فمما يدل على ان القران معجز انا نعلم بالاضطرار انه تحدى العرب به ونعلم بالاضطرار انه ما نقل الينا
معارضة له فان كانت ولم تشتهر فذلك معجز لا محالة لان العادة ما جرت في المعارضات بمثل ذلك وان لم يكن
له معارضة فاما ان يكون لعجزهم عنها فيكون معجزا لانه ما جرت العادة بان اهل الصناعة يخرج فيهم من لا يمكن
احد ان ياتي بمثل ما اتى به وان كان لا لعجزهم بل مع قدرتهم على الاتيان بمثله فذلك معجز لانهم ان كانت
دواعيهم متوفرة الى معارضته مع ذلك ولم يعارضوه فذلك مما لم تجر العادة بمثله ابدا ولا العقل قاض
به وان كان مع انتفاء الدواعي عن معارضته مع ما قد علم من مخالفته فذلك معجز لان العادة ما جرت بمثل
ذلك ولا قضى به العقل ابدا وان كان لانه صرفهم عن المعارضة صارف كما يقوله النظام وطبقته انه لاجل
الصرفة فذلك معجز لانه ما جرت العادة ان يقع مثل ذلك ابدا على كثرة المخالفة المؤدية الى المحاربة فصح بذلك
ان القران معجز على كل حال وبذلك ثبت الوجه الاول من الدلالة على ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى
النبوة الوجه الثاني انه جاء بالاخبار الكثيرة عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل التفصيل
مع استمرار الصدق فيها ولا يصح ذلك الا مع العلم بها وما هذه حاله فهو معجز دال على نبوة من جاء به
وانما قلنا بانه جاء بالاخبار على سبيل الغيوب على الوجه الذي ذكرناه مع استمرار الصدق فيها لان الاخبار
عن ذلك على ضربين منها ما تضمنه الكتاب ومنها ما تضمنه السنة امّا ما تضمنه الكتاب

وكثير منها قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وهذا اخبار انهم لا يعارضون ابدا وقد وقع مخبره على ما اخبر به ومنها
قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه فقرر انه كان وعدهم ذلك في الدين خاربوه يوم احد ولولا انه
وقع كما قال لما قررهم على ذلك ومنها قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله
فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون فكان ذلك كما اخبر يوم بدر ومنها قوله تعالى في كفار قريش
أكفاركم خير من اولائكم ام لكم براءة في الزبر ام يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر وكان ذلك ايضا
يوم بدر ومنها قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين
ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم واخبر انهم لا يتمنونه فكان كما اخبر ومنها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين فكان كما اخبر ومنها قوله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون
لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد
انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون فانه عنى
بذلك اليهود الذين كانوا بالحجاز وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا
بالله ما لم ينزل به سلطانا وعنى به كفار قريش وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى
الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم يعني عير ابي سفيان وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى
اذا جاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا فكان كما اخبر في يوم فتح مكة ومنها قوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فهؤلاء المخلفون الذين تخلفوا عن غزوة
تبوك ودعوا الى قتال من ذكر بعد النبي صلى الله عليه فكان كما اخبر ح ومنها قوله تعالى
يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون فاظهره الله تعالى على جميع الاديان ومنها قوله
تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وعنى ذلك من اسرار المنافقين وكان كما اخبر به
فهذا قليل من كثير في القران **واما ما تضمنته السنة** فكثير ايضا منها

قوله صلى الله

قوله صلى الله عليه وآله للزبير إنك تقاتل عليا وأنت له ظالم ولهذا لما ذكره علي عليه السلام يوم الجمل انصرف
عن القتال وانشأ يقول ترك الأمور التي تخشى عواقبها لله أعود في الدنيا وفي الدين
واخترت عارا على نار مؤججة أنى يقوم لها خلق من الطين ه ومنها ما رواه عياض بن
حمار المجاشعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوما بمكة إن الله أمرني أن آتيهم فأبين لهم الذي أنا عليه
فقلت يا رب إني إن آتيهم به تقلع رأسي كما تقلع العترة فقال امضه أمضه وانفق أنفق عليك وقاتل بمن أطاعك
من عصاك فإني سأجعل مع كل جيش بعثته عشرة أمثاله من الملائكة والقي في صدور عدوك الرعب وأعطيك كتابا
لا يمحوه الماء تقرأه نائما ويقظانا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله انظروا قريشا فإنهم قد رموا وجهي
وسلبوني أهلي وأنا أدعوهم فإن أغلبهم يأتوا ما دعوتهم إليه طائعين أو كارهين وإن يغلبوني فاعلموا أني
لست على شيء ولا أدعوهم إلى شيء وهذا يوافق ما في القرآن من أن دينه ليظهر على جميع الأديان ومنها
قوله صلى الله عليه وآله لعمار بن ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وآخر زادك من الدنيا ضياح من لبن
فكان كما أخبر والقصة مشهورة ومنها أنه وعد الصحابة كنوز كسرى وقيصر فكان كما أخبر ومنها
أنه قال للبشير قاتل ابن صفية بالنار فقتل الزبير ومنها أنه قال لسلمان سيوضع على رأسك تاج
كسرى فكان كذلك ومنها أنه قال صلى الله عليه لعائشة ستنبح عليك كلاب الحوأب فكان كما أخبر
ومنها أنه قال لعلي عليه السلام لتخضبن هذه من هذه فكان كما أخبر ومنها أنه قال لعلي عليه السلام
تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين فكان كما أخبر ومنها أنه أخبر أنه تقتل رجلا مخدجا
يعني ذا الثدية الذي كان له يد مثل حلمة الثدي وعليها شعرات مثل شعر الهر فكان كما أخبر ومنها
أنه لما قتل زيد بن حارثة بمؤتة قال صلى الله عليه وهو بالمدينة قتل زيد وأخذ الراية جعفر ثم قال قتل جعفر
وتوقف ثم قال وأخذ الراية عبد الله بن رواحة وذلك أن عبد الله بن رواحة لم يسارع إلى أخذ الراية
كما فعل جعفر ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة ثم قام صلى الله عليه وآله إلى بيت جعفر بن أبي طالب فاستخرج
ولده ودمعت عيناه ونعى جعفرا إلى أهله وجاءت الأخبار كما أخبر ومنها ما روي أنه صلى بالناس
صلى الله عليه وآله ثم قال إن النجاشي قد توفي في هذه الساعة فاخرجوا بنا إلى المصلى حتى نصلي عليه فصلى عليه
وما علم بموت النجاشي أهل المدينة إلا من تجار سافروا من المدينة إلى الشام ومنها حديث

المنافقين الذين هموا بقتل رسول الله صلى الله عليه وآله وهم اثنا عشر رجلا فاخبرهم من بين اصحابه وقال قم يا فلان قم يا فلان
واخبر بما كانوا قد اسروا كما اخبر صلى الله عليه وآله ومنها انه لما ضلت ناقته في غزوة تبوك وقال المنافقين
ما قالوا انه يخبر بخبر من السماء ولم يدري اين ناقته قال والله ما ادري الا ما علمني الله وقد دلني عليها وهي في الوادي
في شعب كذا حبستها شجرة بزمامها فانطلقوا فاتوا بها ومنها انه بعث خالد بن الوليد من تبوك في
اربعمائة وعشرين فارسا الى اكيدر بن عبد الملك بدومة الجندل من كنده فقال خالد بن الوليد يا رسول الله كيف لي
به في وسط بلاد كلب وانما انا في اناس يسير فقال عليه السلام ستجده يصيد البقر فتاخذه فخرج خالد حتى اذا كان من
حصنه بمنظر العين في ليلة مقمرة صائفة وهو على السطح معه امراته صعد على ظهر الحصن من الحر فاقبلت البقر
تحك بقرونها باب الحصن فقال اكيدر والله ما رايت بقرا جاءتنا ليلا غير تلك الليلة لقد كنت اضمر لها الخيل اذا
اردت اخذها شهرا او اكثر ثم ركب بالرجال والآلة فلما فصلوا من الحصن وخالد ينظر اليهم لا تصهل منها فرس
ولا تتحرك فساعة فصل اخذته الخيل فاستاسر اكيدر ومنها عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان ذا الخويصرة
التميمي اتى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقسم غنائم حنين فقال يا رسول الله لم ارك عدلت فغضب رسول
الله صلى الله عليه وآله وقال اذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون فقال عمر الا اقوم اليه يا رسول الله فاضرب
عنقه قال دعه فانه سيكون لهذا شيعة يتعمقون في الدين حتى يمرقوا كما يمرق السهم من الرمية فينظر في النصل
فلا يجد فيه شيئا وينظر في القدح فلا يجد شيئا ثم ينظر في الفوق فلا يجد شيئا سبق الفرث والدم وهم الخوارج الذين
كانوا خرجوا فكان كما اخبر ومنها اخباره بما كان في ليلة الاسرى من الارض الى السماء وبما راى في طريقه
مما لا يمكن ان يكون الا عيانا وعن علم يقين ومنها اخباره بقتل الحسين بن علي عليه السلام ووصفه للموضع الذي
يقتل فيه ومن يقتله ومنها انه لما فتح مكة هرب عكرمة بن ابي جهل ثم جاء عكرمة وسلم فلا تذكروا
اباه بحضرته فكان كما اخبر ومنها لما تلا والنجم اذا هوى قال عتبة بن ابي لهب كفرت برب النجم فقال
عليه السلام سلط الله عليك كلبا من كلابه فخرج عتبة الى الشام فلما كان في الطريق زار الاسد فجعلت فرائصه
ترتعد فخلطه اصحابه بانفسهم ومتاعهم من كل جانب فجاء الاسد لا يلتمس رؤوسهم ثم ضغمه ضغمة كانت اياها
فقال وهو باخر رمق الم اقل لكم ما اظلت السماء من ذي لهجة اصدق من محمد وهذا جار مجرى الخبر والا فهو من

جار

الحمد لله

يا وفي المسلمين وجماعة العالمين نعرفكم برجل من اهل الدين والورع من اهل البلاد
وهو يسكن اوالكم ونطلب منكم تمسك يدفع عنه الضرر والقهر من بعض
المفسدين الذي ليس له مسكة لا من العلم ولا من الدين فاعرفكم ان
هذا الرجل يتصرف في ماله كتصرف المالك في مملوكه

ad 185

بسم الله الرحمن الرحيم

الخط الكريم السامي
العربي احمد السوي الامامي المرابط يشهد بان
ماله بغير وجه شرعي على بن محمد بن كان يتصرف بامرنا فلا ياخذ
الزكاة والفطرة ولا نقصه ولا يشفع بدوابه ولا يمانع حرمته
الادب ما والذي في الانصاف على السيد الامام
لا يحكم بينهم ... احد منه شاعر الحد المروع فليحكم
... بعام سبع واربعين سنة بعد الالف
محمد وصلاح

جملة دعواته المستجابة التي لو ذكرناها لطال الشرح ومنها ان شيبة بن عثمان بن ابي طلحة كان يطلب
غرّة منه صلى الله عليه وآله ليقتله وكذلك النضر بن الحارث قالا فلما خرجنا الى هوازن وانهزم المسلمون
قال شيبة جئت من ورائه فرفعت سيفي حتى دنا خطه فغشي فؤادي فعلمت ان الرجل ممنوع ثم التفت الي
وقال ادن يا شيبة وقاتل ووضع يده في صدري فصار احب الناس الي وقاتلت ولو عرض لي ابي لقتلته في نصرته
وقال ابن الحارث قصدته من ورائه فرأيت عنده قوما شاط الوجوه فقالوا اليك اليك فرعب فؤادي وارتعدت جوارحي
فعلمت ان الرجل على حق ودخل الاسلام في قلبي فلما رجع من هوازن قال لشيبة الذي اراده الله بك خير مما
اردته وحدثني بجميع ما كان في نفسي فعلمت ما اطلع على هذا احد الا الله واسلمت وقال النضر ثم التفت
به عليه السلم بعد رجوعه من الطائف فقال يا نضر الذي اراده الله بك خير مما اردته يوم حنين مما حال الله بينك
وبينه ومنها انه لما حاصر اهل الطائف قال له عيينة بن حصن ائذن لي حتى آتي اهل الحصن فاكلمهم فاذن
له فدخل عليهم فقال فداكم ابي وامي لقد سرني ما قد رأيت والله ليس في العرب احد غيركم ما لقي محمد مثلكم ولقد
ملّ المقام فاثبتوا في حصنكم فانه حصين فلما رجع قال عليه السلام ما قلت قال قلت ادخلوا في الاسلام
فوالله لا يبرح محمد عقر داركم حتى تنزلوا فقال له عليه السلم كذبت قلت لهم كذا وكذا وعاتبه ابو بكر
فقال استغفر الله واتوب اليه ولا اعود ابدا ومنها انه قال لعلي عليه السلم الا اخبرك باشقى الناس
رجلين احيمر ثمود ومن يضربك يا علي على هذه ووضع يده على قرنه فتبل منه هذه واخذ بلحيته وكان كما اخبر
ومنها اخباره لعمه العباس بالمال الذي وضعه عند ام الفضل وبما وصاها وهذه الاخبار واحادها
ان كانت متواترة اورثت العلم وان كانت احادا اجريت مجرى الاخبار عن شيء احادها فانه اوجب العلم وان كانت
الاخبار بها احادا الا ما كانت متواترة على معنى واحد فثبت انه اخبر عن الغيوب واشتمل الصدق فيها على سبيل التفصيل
وانما قلنا ان ذلك لا يصح الا من عالم لان غير العالم لا يستمر صدقه فيما اخبر به من الاخبار الكثيرة التي لا يعلمها
وانما يقع ذلك على سبيل الندور والاتفاق في الخبر والخبرين والاول والاثنين وفرق بين العالم بما يخبر به وبين
غير العالم به وذلك مما يعلم بالضرورة بالخبرة والتجربة حالاته وانما قلنا ان ذلك معجز لان فيه معنى
المعجز فان الاخبار بذلك مع الصدق على الاستمرار فعل ناقض للعادة فانه ما جرت العادة بان الانسان

اخبر عن الغيب بالاخبار الكثيرة وتصدق فيها بل هذا من اغرب الاشيا واعجبها ولا يعلم ذلك الا على ايدي الانبيا عليهم
السلم بل يعلم خلاف ذلك وان الكذب يقع في خبر من يتصدى لها ولا شك انه متعلق بدعواه صلى الله عليه واله
فثبت انه معجز وايضا فانه لا يصح ذلك الا من عالم به ولا يعلم الغيب الا الله فلا بد ان يكون من الله تعلى ولا
يجعلها الله على يديه الا وهو نبي صادق فدل ذلك ان يكون معجزة له الوجه الثالث من الدلالة
على ان المعجز ظهر على يديه هو ما ثبت من انه صلى الله عليه واله اتى بمعجزات كثيرة ناقضة للعادة لا يحتاج في نقضها للعادة
الى كثير نظر واستدلال لظهورها وهي ضربان منها ما تواتر الخبر به ومنها ما هو من طريق الاحاد الا انها
لو كانت بجمعها احادا لدلت على نبوته صلى الله عليه لتواترها على معنى واحد ولانه من سمع الاخبار وبحث عن السير
والاثار علم على الجملة ظهور معجزات كثيرة على محمد صلى الله عليه واله وقد عد العلما معجزاته صلى الله عليه واله الف
معجزة وهي معروفة عندهم مدونة منها انه صلى الله عليه واله اطعم العدد الكثير من الطعام اليسير
في عدة مواضع حتى شبعوا احدها لما نزل قوله وانذر عشيرتك الاقربين قال لعلي فخذ شاة وجئني بعس من لبن
وادع لي بني ابيك بني هاشم ففعل ودعاهم ودخلوا وهم اربعون رجلا فاكلوا حتى شبعوا وشربوا حتى ارتووا وما
بقي في الطعام الا اثار اصابعهم ولبن العس على حاله حتى قال ابو لهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم
فامره ان يفعل لهم ذلك في اليوم الثاني والثالث ودعاهم في قصة طويلة وكان ذلك من الظاهر الجلي لمن خبر
عن الاخبار ومنها حديث جابر يوم الخندق وهو قوله رايت رسول الله خميصا وهو يعمل في الخندق فذبحت
عناقا وطحنت المراة صاعا من شعير وخبزته وجئت فقلت صنعت لك طعاما فسر معي فقال عليه السلم فسر معي
اصحابي فاستحييت فقلت انت واصحابك فقال عليه السلم قوموا الى دعوة جابر فجئت واخبرت المراة وقلت
هذا هو الفضيحة فقالت ابت قلت واصحابك فقال لا ولكنه لما قال انا واصحابي استحييت فقلت انت واصحابك
فقالت هو اعلم بما قال فلما جا عليه السلم قال ما عندك قلت عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال
عليه السلم جد اللحم وغط التنور وخذ الخبز من موضعه وغطه وادخل اصحابي عشرة عشرة قال جابر فاكلوا واكلنا
نحن وقسمنا بعد ما بقي وثانيها يوم الحديبية لما نفدت الازواد شكوا الى رسول الله صلى الله عليه واله فقال
ايتوني بما بقي معكم من ازوادكم فجاوا به فوضع الدقيق ناحية والسويق ناحية والتمر ناحية والخبز ناحية ودعا

187

الله فقاصت الانطاع فاكلوا وتزودوا حتى ملأوا كل جراب ونالهم مثل هذه الغزوة في قصة تبوك
فقال لعمر ناد في الناس بان يأتوا بقية ازوادهم ودعا حتى فاض ومنها انه سقى الشراب القليل الجم الغفير
في عدة مواضع احدها خبر الميضاة في غزوة تبوك توضأ من الميضاة وبقي يسير من الماء فقال عليه السلم احتفظ به
فسيكون لهذا الماء شأن وتقدمه العسكر فلما لحقهم عليه السلم ثار الناس في وجهه وقالوا العطش العطش
فاستدعى بالميضاة ووضع يده فيها ففار الماء من بين اصابعه حتى شرب منه العسكر وارووا واملوا جمالهم ودوابهم
وثانيها في هذه الغزوة ايضا كان في طريقهم وشل من ماء يلقى الراكب والراكبين فقال عليه السلم من سبق الى
الماء فلا يأخذ منه شيئا فلما جاءه اخذ بيده الماء ولمضمضه ثم مجه الى الماء فكثر حتى شرب منه الجيش كله ثم قال من
بقي منكم فسيسمع لهذا الوادي شأنا فكان ذلك الماء يسقي جانبيه وفي هذه الغزوة ان الناس شكوا اليه
قلة الماء فدعا عليه السلم فمطر واخذ الغدران امتلأت ومنها انه لما نزل بالحديبية استقوا ما
البئر حتى اخذوا الطين والماء فدفع عليه السلم سهما الى البراء بن عازب ليغرزه في البئر ويقول بسم الله فنبع الماء حتى فاض
لولا انا اخذنا البئر الغرق حتى كانوا يغرفون الماء من راس البئر ومنها ان قوما شكوا اليه قلة ماء بئرهم
في الشتاء فتفل فيها فانفجرت بالماء الزلال العذب ولهذا طلب اصحاب مسيلمة منه مثل ذلك فتفل في بئر فغار ماؤها
ومنها في غزوة تبوك كان معه تمر في مزود وكان يأكل معه جماعة من الصحابة وكان بلال يصب منه حتى اكلوا منه
اياما فلما كان اخر يوم بقي منه سبع تمرات فدعا بغلام من ملك البلاد فدفعها اليه ومنها قصة شاة
ام معبد وانه مسح على ضرعها وقد جهدها الجوع فدرت وحلبت فسقى اصحابه وشرب وبقي لبن بلك العباو والقصة طويلة
ومنها انه كلمه الذراع المسموم وقال لا تأكل مني فاني مسموم ومنها تسبيح الحصا في كفه ومنها
كلام الضب ومنها ان النعمن العقلي الانصاري ضرب ضربة فسقطت عينه فاخذها بيده وجاء بها اليه
عليه السلم فردها الى مكانها فكانت اقوى عينيه وكانت الاخرى تعتل وهذه لا تعتل ابدا ومنها ان عليا عليه السلم
رمدت عينه فتفل فيها فلم ترمد بعدها ابدا ودعا له الله ان يصرف عنه الحر والبرد فكان لباسه في الصيف والشتاء واحدا
ومنها مجي الشجرة اليه حين دعاها تخد الارض ثم عادت فاستوت قائمة على اصولها في موضعها
ومنها انه جلس لقضاء الحاجة فقال للنخلتين تعاضدا ان انضما فانضما ومنها ان الطفيل بن عمرو لما اسلم
قال اذهب الى قومي فادعوهم فاجعل لي علامة فجعل في جبينه نورا فقال هذه مثلة فجعله في علاقة سوطه

فصار الى قومه فقالوا ان الجبل ليلتهب عليهم فاسلموا معدا ان ثمانين نفسا وكان يسمى ذا النور ومنها
ملحاه وفد عبد القيس قال لهم ان شئتم وصفت بلادكم وان شئتم وصفتم لكم قالوا صفها لنا فزاد ذلك ايمانا فوصفها
لهم حتى قالوا لانت اعلم ببلادنا منا ثم اخذ بازرار شاة لهم فابتز ما اخذته يده فكلما وصفت فقد ملك العلامة وكذلك
كلما نسل منها الى اليوم وهذا مشهور في الخبر ومنها حنين الجذع اليه لما عدل الى المنبر وكان قبل
يخطب اليه فلما التزمه سكن وكان المصلى يجابه للصلوة ومنها انشقاق القمر او الغشية حين طلبه قومه مكه
واشار اليه فانشق نصفين قال ابن مسعود رايت حرا بين فلقتي القمر فقالوا سحر مستمر فقال تعالى اقتربت الساعة
وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر قيل قالوا السحر سحره من السما الى الارض ومنها خاتم النبوة
على ظهره بين كتفيه مثل بيضة مكتوب عليه لا اله الا الله وحده لا شريك له توجه حيث شئت فانت منصور ح
ومنها معجزة البعير وانه استعان به من اهله حين كبر فارادوا ذبحه فشكوه لرسول الله صلى الله عليه وآله
فاطلقه ومنها معجزة الحمار الذي اخذه من خيبر وقوله صلى الله عليه ما اسمك قال الحمار اسمي عفير بن يزيد بن شهاب
بن حشفه قال ولم كنت لليهودي كنت اعثر به عمدا وكان يجيع بطني ويضرب ظهري فقال له صلى الله عليه
هل لك من ارب قال لا قال ولم قال لانه حدثني ابي عن جدي عن ابيه انه كان لنسلنا ستون نبيا وان آخر نسلنا يركبه
نبي يقال له محمد ولم يبق من نسل جدي غيري ولم يبق من الانبيا غيرك فقال له قد سميتك يعفورا يا يعفور قال لبيك
وغير ذلك من المعجزات الباهرة التي لا يمكن احصاؤها هاهنا مع انها مثبتة مشهورة فثبت بذلك ان المعجز ظهر على يديه
عقيب دعوى النبوة وانما قلنا بان كل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو نبي صادق لانه لو لم يكن
صادقا فكان كاذبا في خبره لان الخبر اما ان يكون مخبره على ما اخبر فهو الصدق واما ان لا يكون كذلك فهو الكذب
ولا يجوز ان يظهر المعجز على الكذابين لانه يكون جاريا مجرى التصديق بالقول فان الوزير اذا ادعى بحضرة الملك انه ولاه امر
الرعيه واطلق يده فيهم ولا فرق بين ان يقول الدليل على صدقي ان الملك يقول صدقت فيقول الملك ذلك وبين
ان يقول الدليل على صدقي انه الان يضع خاتمه في يدي ويضع تاجه على راسي فيفعل الملك ذلك في انه يكون مصدقا له
في الحالين جميعا وربما كان التصديق بالفعل اعظم واجل فانه قد يصدق من ليس بعظيم المنزله بالقول ولا يرفع بالفعل
نحو اظهار المعجز ووضع التاج على الراس الا من هو رفيع القدر وقد ثبت ان تصديق الكاذب قبيح بالقول فكذلك بالفعل

قال

188

فان قيل انما كان قبيحا بالقول لانه كذب والكذب قبيح والتصديق بالفعل ليس بكذب لانه ليس بكلام فضلا عن ان
يكون كذبا قلنا انه وان لم يكن كذبا فانه يوهم الكذب لانه يكشف عن انه صادق ويجري مجرى قوله هو
صادق وايهام القبيح والدعا اليه قبيح وايضا فانه لا يشك احد ان عنده يعلم انه صادق ولانه متى قال الدليل
على نبوتي ان الله تعالى يحيي هذا الميت بمراى احياه ويرد هذه الفصاحة بمن ردها وغير ذلك فانه لا يجوز ان يفعله تعالى
لغير غرض فانه قبيح وهو تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يكون فعله على وجه التكذيب لان كل عاقل لا يفعل منه التكذيب
بل ينقضه فبقي انه انما فعله على قصد التصديق له وايضا مما يدل على نبوته صلى الله عليه واله ما ورد
في الكتب الاولى المنزلة من الله تعالى وانها تشهد له بالرسالة كما قال تعالى في ايات كثيرة مصدقا لما بين يديه اي انه على مصداق
ما شهدت به الكتب الاولى وحكى ان عيسى عليه السلم قال ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال في
اليهود الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقد شهد له من اهل التوراة والانجيل من اسلم منهم واقروا انه مذكور
عندهم معهود عليهم فيه كما ذكره الله تعالى في القران ونحن نذكر بعضا مما في الكتب الاولى ليتضح ان نبوته عليه السلم
ظاهرة جلية منها في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس عن موسى عليه السلم ان الرب قال لموسى اني مقيم
لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه وهذا
يدل على ان النبي الذي يقيمه ليس من بني اسرائيل بل من اخوتهم اولاد اسماعيل ولم يخرج نبي منهم سوى محمد صلى الله عليه واله ومن ذلك
وقد كان خروجه بين بني اسرائيل في المدينة لانهم مطيفون بها النظير وقريظة وبني قينقاع والشام
ان في التوراة ان يعقوب قال لا يزول الملك من يهودا والوحي من بين رجليه حتى ياتي الذي له الملك واياه تنتظر الامم
محمرة عيناه كنار الجمر بيض اسنانه كنوار اللبن وهذا يدل على ان ذلك هو محمد صلى الله عليه واله لان
الخبر اتى من حمرة عينيه والصفات توجد بها كاملة فيه ولا يجوز ان يكون من تأمله اليهود وهو المسيح لانه لا
يبطل امر يهودا وما زال امر اليهود الا برسول الله صلى الله عليه واله وفي بعض كتبهم عن الله تعالى انه قال اني
مؤيد بني قيدار بالملائكة فيخرجون اليكم بالخيل والبغل والسلاح فيدوسونكم الذين ويهشمون اناكم بالحمية والغضب
وينزعون لكم لباس عزكم ويلبسونكم الذل بعد مجدكم وجميع رضاي يفعلون بكم وبنو قيدار هم العرب فلو كانت على خطا
ما فعلت يا يهود مما ذكر الله من حجهم بذلك ولا رضيه ومنها في الفصل الاول من كتاب صفنيا ايها الناس

نحو اليوم الذي اقوم فيه للشهادة فقد حان ان اظهر حكمي لحشر الامم وجميع الملوك لاصب عليهم سخطي والم
غضبي فستحترق الارض احتراقا بسخطي وغيرتي هنالك احدد للامم اللغة المختارة ليدعوا اسم الرب جميعا
ويعبدوه في ربقة واحدة معا وليأتوا انا الذبائح من مغابر انهار كوش وقد فعل الله تعالى ذلك لمحمد صلى الله عليه واله
فانه جدد به للامم التعبد باللغة العربية وهي المختارة حتى صار والخلق بها في تلاوة القرآن والاذان والاقامة
والخطبة والتشهد وسائر اذكار الصلوة والتسبيح وصار كثير من الاعاجم ما يطيقهم الا باللغة العربية وذلك لمحمد
صلى الله عليه حيث امته وظهرت على جميع الاديان وملكت البلاد والعباد شرقا وغربا واختلطوا بهم حتى لا
يطيقون في كثير من بلدانهم الا باللغة العربية ومنها في الفصل السادس عشر من اشعيا النبي لتفرح ارض
البادية العطشا ولتبتهج البراري والفلوات وليتشر ويزهر مثل الورد فانها ستعطى باحمد محاسن لبنان وكمثل
حسن الدساكر والرياض وسترون جلال الله وبها الاهنا هذا النص باسم احمد صلوات الله عليه وقد اعطيت
ارض العرب في البوادي والبراري به الرياض وانواع الفاكهة في بوادي مكة وغيرها جملة من البصرة وكانت من القفار
والمهامه وكثر سكانها وذكر الشيخ ابو الحسن البصري انه رأى هذا الكلام في نقول الصابي ولم يذكر فيه احمد قال
وعلمت ان في هذا الكلام كلام قد اسقطه بعضهم ولعل بعضهم حرفه ومنها في الفصل العشرين من كتاب اشعيا
ان الضعفا والمساكين يستسقون ما ولا ما لهم قد جفت السنتهم من الظما وانا الرب احيب لهم دعوتهم ولن اهملهم بل
افجر في الجبال الانهار واجري بين القفار العيون واحدث في البدو اجاما واجري في الارض العطشا ماء معينا
وانبت في القفار البلاقع الصنوبر والاس والزيتون واغرس في القاع الصفصف السرو والبهيه ليروها جميعا
ويتدبروا وليعلموا ان يد الله صنعت ذلك وقدوس اسرائيل ابدعه وهذه صفات العرب لانهم كانوا في المعاطش
تفجرت لهم المصانع في القفار وبين الجبال وجرت الانهار بغربي البصرة وذلك لظهورهم بدولة محمد صلى الله عليه واله
ومنها ما اكده في الفصل الحادي والعشرين من كتاب اشعيا اني خالق امرا جديدا وسيبزر ذلك وتعرفونه
لتسبحني وتحمدني حيوانات البر من بنات اوى ورعي النعام لاني اجريت الما في البدو واجريت الانهار في بلد اليشمون
لتشرب منه المصطفاه فليشرب منه الامة التي اصطفيتها وبلد اليشمون هي القفار والامة المصطفاه التي
صارت لها بلاد البدو كما ذكرهم امة محمد صلى الله عليه واله وليس لهم ان يصرفوه الى ما ينتظر اليهود من المسيح لان ما

فى دار

في كتاب اشعيا انه من بلاد البدو وجبال فاران كما اعلمنا بذكره والمسيح انما ينتظر من بلاد الروم ولا بد قد
بين ذلك في كتاب حزقيال قال ان الذي يظهر من البادية تكون فيه حتف اليهود وهو ان امة مغروسة على الما
بلدتك فهي كالكرمة التي اخرجت ثمارها واغصانها عن مياه كثيرة وتفرقت منها اغصان كالعصي قوية
مشرفة على اغصان الاكابر والسادات وتسقت وارتفعت اغصانهن وانهالهن على غيرهن وحسنت اوراقهن
بارتفاعهن والتفاف شعبهن فلم تلبث تلك الكرمة ان قلعت بالسخطة وضرب بها على الارض واحرقت السمائم
ثمارها وتفرقت قواها ويبس عصا عزها اطنبة عصامها واتت عليها النار فاكلتها فعند ذلك غرس غرس في البدو
في الارض المهملة المعطلة العطشا وخرج من اغصانه الفاضلة وفي نقل النصارى وخرج من اغصانه المختارة
ونقل من السرياني من اغصانه المنتجبة نار فاكلت ثمار تلك حتى لم يبق منها غصن قوية ولا قضيب ينهض بامر
السلطان وليس يستنكر ان هذا الكلام ورد في ذم اليهود وسخط الله عليهم وذلك دليل على انه يعني بعد زوالها
الغرس الذي غرس في ارض البادية وان قوله من اغصانه المنتجبة على انه شي من قبل الله تعالى وهذا انما يتحقق بالنبي عليه السلم
لان اليهود زال عزهم وملكهم ولم يبق منها شي الا شي بارض الحجاز وغيرها من القرى غير ان ذلك بالمنتجب النار زمن الغرس
الذي غرس بالبادية فالغرس هو النبي صلى الله عليه واله واتباعه والغصن المنتجب هو علي بن ابي طالب عليه السلم
والذين كانوا معه حين خرج خيبر ومنها قول هذا في الفصل العشرين من اشعيا وهو مذكور في الثالث وخمسين
ومايه من مزامير داود رواه الشيخ ابو الحسن قال ان وذكر ابن ربن الطبري رحمه الله انه في الثاني وخمسين هكذا
لتبتهج البوادي وقفارها ولتبصر ارض قيدار مروجا ولتسبح سكان الكهوف وليهتفوا من قلال الجبال ويحمد
الرب ويذيعوا تسابيحه فان الرب يأتي كالجبار وكالرجل المحارب المتلظي للغضب فهو يزجر ويحمى ويقتل اعداه
وقيدار هو ابو العرب وابن اسماعيل وارضه مكة وقد صارت مروجا وقد اخبر انه اتى بما هو من قبل الله سبحانه
كما فيه الانتقام من الاعدا وذلك يدل على مثل ما دل عليه ما قبله وان هذا الذي سيخرج يخرج بامر الله من بني قيدار
وليس الا محمد صلى الله عليه ومنها في الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت
عليها سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال
لها ارجعي الى سيدتك واخفضي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحملين وتلدين ابنا وتسمينه اسماعيل
من اجل ان الله سمع دعاك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه

بالمحمود وهو يسكن على جميع نجوم اخوته هكذا نقل من ربن الطبري الطبيب وهذه بشارة وليس يجوز ان يبشر بالملك من
قبل الله الا وهو حق وصواب ومعلوم ان اسمعيل واولاده ما كانوا امتن في الارض القليل من الارض وما بسطت
يد الجميع بالخضوع الا لامة محمد صلى الله عليه وآله فملكوا البلاد العراق والشام والغرب والشرق وفي بعض كتبهم
جاء الله من طور سينا والقدوس من جبال فاران لقد انكشفت السما من بها محمد وامتلات الارض من حمده يكون شعاع
منظره مثل النور يحوط بلده بعزه تسير المنايا امامه وتصحب سباع الطير اجناده فقام فمسح الارض وتامل الامم
وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية وتزعزعت ستور ارض مدين ولقد حاز المساعي
القديمة وغضب الرب على الانهار فجرى في الانهار واحتدام صوتك في البحار ركبت الخيول وعلوت مراكب
الانقاذ والغوث وستنزع في قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتوا وتحرث الارض بالانهار
فلقد راتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونعرت المهاوي نعيرا ورفعت ايديها وجلا وخوفا
وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في بريق سهامك ولمعان نيازكك تدوخ الارض غضبا وتدوس
الامم زجرا لانك ظهرت لخلاص امتك وانقاذ تراث ابائك هكذا نقل من ربن الطبري رحمه الله فاما النصارى
فذكر الشيخ ابو الحسين رحمه الله انه راى في نقولهم والظاهر من جبال فاران لقد تقطعت السما من بها المحمود وترتوي
السهام بامر المحمود لانك ظهرت لخلاص امتك وانقاذ مسيحك قال الشيخ رحمه الله ونقل لي من السرياني بدل الامم
قوله وتامل الامم وبحث عنها كدر الامم وبدل الامم قوله ونعرت المهاوي رفعت الهاوية صوتها واحتدت لسطوتها
اي ارتفع من كان منخفض القدر في عكس قوله فتضعضعت الجبال القديمة اي انخفض الملوك ومن كان رفيع القدر ونقل
وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما للتشبيه في بريق سهامك ولمعان نيازك اي انه قد بلغ من كثرة عساكره ولمعه
سلاحهم ما قد يزيد شعاعه على شعاع الشمس والقمر وقد غشيهما فاحتاجا اليه وذلك على سبيل المبالغة وجبال
فاران هو الحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم انه انما سكن مكة صلوات الله عليه
وفيه دلالة ان محمدا الجائي من جبال فاران هو رسول الله صلى الله عليه دون المسيح الذي نطقت اليهود من بلاد العجم
فاما نقل بعضهم المحمود فهو يعني محمد لان محمود ومحمد هما اللذان وقع لهما الحمد وهو في السريانية مشبحا اي محمود ومحمد
ولهذا اذا اراد السرياني ان يحمد الله تعالى يقول شبحا لالاها فقوله شبحا هو الحمد ولم يات من جبال فاران من صفته

هكذا الا مجمد وما ذكره في البحار وانقيادها له بذلك انه رسول الله صلى الله عليه وآله لان آمنه ركبت البحار
بالحمول واطاعت في ذلك وانقادت لها واما قوله وانفاذ مسيحك فان النبي صلى الله عليه انقذ المسيح عيسى
عليه السلم من ايدي اليهود عليه وكذب النصارى كلهم وفي نقل اليهود جاء الرب من طور سينا والقدوس من جبال فاران
سرمدا وهذا يدل ان المراد به الوحي والشرع دائما وانه ليس الغرض به المسيح الدجال لانه لا يكون الا قليلا وهذه
البشارات في الكتب المتقدمه تدل على ان محمدا صلى الله عليه وآله نبي صادق وان المجادله خوض وصواب وذكر مسلم خبا
ان هذا الفيل لنبي جدا ويعرفه من يعرف اللغه السريانيه وقد تقدم ما ذكرناه للموضع الثاني وهو في الدلاله على نبوته صلى الله عليه وآله
واما الموضع الثالث وهو في شرح المخالفين والجواب عنها فاعلم ان شبه المخالفين والرد عليهم تختلف بحسب
اختلاف مذاهبهم ومطاعنهم في النبوات او فيما يخص نبينا اما من لا مذهب له الا نفي الصانع الحكيم من الدهريه
واصناف الثنويه والطبايعيه وقدماء الفلاسفه فان الشبهه التي يوردونها انما تتعلق باثبات الصانع وباثبات الاله
عز وجل والرد عليها ولا فيما يوردونه فقد تقدم بيانه واتضح برهانه فلا معنى لاعادته هاهنا واما من يثبت
الصانع والالهيه والربوبيه وحكمته من اهل الكتب الماضيه واليهود والنصارى وغيرهم من البراهمه وسواهم من اعداء انبياء
الله من الباطنيه الملاحده فان شبههم في ذلك مختلفه منهم من يطعن عليه صلوات الله عليه من قبل المعجز ومنهم
من يطعن عليه من قبل الشريعه اما من يطعن عليه من قبل المعجزه **اما الباطنيه**
فلهم في ذلك شبه مزخرفه كثيره منها **شبهه** قالوا ان هذا القرآن خبر عن نفسه بامور لم نجدها
وانه على صفه لم نجده عليها وذلك انه قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قالوا وجدنا
اهله قد اجمعوا على قراءة زيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وغيرهم من القراء في الصحابه ووجدنا قراءاتهم في القرآن مختلفه
في الالفاظ وفي المعاني وفي التقديم والتاخير والزياده والنقصان والتصحيف والتثقيل والتحريك والتسكين قالوا
لعنهم الله او حسبوا ان قراءة من قرا كالصوف المنفوش لا تخالف قراءة من قرا كالعهن المنفوش وكذلك قراءة من قرا
وامضوا الى ذكر الله لا تخالف قراءة من قرا فاسعوا الى ذكر الله وكذلك في التقديم والتاخير قراءة من قرا
وضربت عليهم الذله والمسكنه فانها تخالف قراءة من قرا وضربت عليهم المسكنه والذله قالوا وكذلك
الزياده والنقصان نحو من قرا والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى والذكر والانثى فانها تخالف قراءة من قرا وما خلق
الذكر والانثى وكذلك قوله والسارق والسارقه تخالف قراءة من قرا والسارقون والسارقات وكذلك

القراه بما حلف المعنى فيه نحو قوله هل يستطيع ربك بالياء من يستطيع وفتح الباء من ربك فانه خالف في المعنى
القراه بالتاء من تستطيع ونصب الباء من ربك وكذلك لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض مضموم
التاء من علمت ومفتوحها والمعنى مختلف وايضا فعلم ان فيه المحكم والمتشابه وهذا اختلاف وايضا
فالتناقض فيه كثير في اخباره واوامره ونواهيه وغير ذلك من ضروبه وهذا غاية الاختلاف وقد نص قوله ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومنها شبهة قالوا ان هذا القران يشهد لنفسه بما لم
يوجد فيه من مدحه بالبيان والبلاغة وحسن التفصيل والبعد عن الغي والفساد قال تلك ايات الكتاب المبين وقال
تبيانا لكل شيء واذا تتلى عليهم اياتنا بينات وقال ولا ياتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا وقال احكمت
اياته ثم فصلت وقال وفصلناه تفصيلا ووجدناه على غير ما وصف فان كثيرا منه لا يعرف معناه مثل ما في
اوايل السور الم وحم وغيره وبعضه يتعلق على الفصيح العالم معرفة معناه ولهذا اختلف فيه الفصحا العلما وقالوا
من اجله باقوال متضادة نحو الموحد والمشبه والمعتزلي والمرجي وغيرهم وكلهم يحتج باياته ويتاول على قوله بمعنى
يلايمها ويحمله لفظها فما وقع الضلال الا بسببه واحتمال الفاظه للضلال وكيف يوصف بانه هدى وبيان
ومنها شبهة وهو قوله قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقد تحدى في ايه بعشر سور وفي ايه بسورة قد تحلوا ان يكون تحدى بمثل
حروفه وكلماته مفردا فكل عاقل يعلم انه كما امكننا ان نقول الحمد لله الى اخرها امكننا قبل ذلك ان ناتي بحروفها
وبالكلمات مفردة مثل الحمد وحده الله وحده رب وحده وكذلك سايرها وانا كنا نقدر ان نقول محمد رسول
الله ونقول حسبنا الله واما ان يكون تحدى بمثل تاليفه وتركيبه وكل عاقل يعلم انه داخل تحت المقدور
للعرب لان كون الكلمة تحت الكلمة مقدور للقادر لان من قدر ان يقول الحمد وحده قدر ان يجعل الى اخره لله
ثم كذلك الى اخر السورة الا ترى انه قدر على ذلك بعد ما سمعه وتعلمه لا يوجب القدرة على تاليفه وقدر على حوله
تحت القدرة قالوا وهل تاليف الكلام الا كتاليف الكتابة وقد صحت القدرة على تاليف الحروف فصحت بالكتابة وصحت
بالكلام لانه ليس بازيد ان يجعل حرفا تحت حرف وربما قالوا ولم نر بتاليف الاجسام والاصوات من

الحرام

الاجرام الا وقد اتفقنا مثله فكيف بتاليف الكلام الا ترى انه قد صور صورة الادمي وصورة سائر
الحيوان وكذلك صورة الاشجار وكيف لم يصح تاليف القران عن سائر التاليف مع ان الاولى تحكم على الصانع
الحكيم والقدرة على مثله لم يبطل عندكم كونه حجة **والجواب** وبالله التوفيق ان هذه الشبهة يكفي
فيها جواب واحد ولهذا جمعنا بينها وهو ان نقول انما امكنها ولا الملحدة الطعن بهذا التركيب من الكلام
لانهم جهلوا فنون الفصاحة وقوانين البراعة في الكلام والملاحة ووافق ذلك منهم شدة العداوة لمن ظهر عليه القران
وهو محمد عليه السلام وكثرة الحسد له ولامته وقلة الاعتنا بالالات التي تعرف بها قدر القران وجلالة حاله
من اللغة والنحو والاخبار والقصص والاثار واخبار النبي عليه السلام واحواله واحوال القوم الذين بعث اليهم
وفيهم وما قالوه في القران ووافق ذلك منهما ولا الباطنية الملحدة اعماهم الله تعالى قلوبا شاكة في التوحيد
مايلة الى الالحاد مغرمة بالتعطيل على ما استحقته من خذلان الله تعالى لها واعراضه عنها ولعنه لها وذلك لانه
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واذا اجتمع رين الذنوب والخذلان مع الجهل والطغيان صاروا لا محالة من
العميان ومن جهل شيئا عاداه ومن عمي عن شيء استثقله الا ترى ان العروض حشو عند من لم يعرفه والكلام
فضل عند من لم يفهمه والجهالة عدوة الحكمة والا فالامر في القران ظاهر غير خفي ومشهور غير عيي انه ظهر على
محمد صلى الله عليه واله بين قوم احرص ما كانوا اعدادا وابرع ما كانوا بلاغة وفضلا واشد ما كانت امتلا من غرر
كلامهم وزهرة بيانهم ونفاذ ذكرهم وفرط اعجابهم وكثرة تفاخرهم بالفصاحة في الكلام والبلاغة في النثر
والنظم والخطب والرسايل وشدة الحمية وكثرة الغضب والكبر والعزة العزيزة وقلة التواضع للمساوي
والمفاخر وانه صلى الله عليه اتى فتحدى به عليهم وادعا الاجلة المزية على جلتهم واهل البراعة منهم وتحداهم
وقرع وتوعدهم وفزع وسمعوا ايات القران في المحافل والاسواق والطرقات والحضر والبادية واقام يقرعهم به
بضعا وعشرين سنة وسمعوا قوله ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى وقوله لو
انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله وقوله ولقد صرفنا في هذا القران من
كل مثل وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فما عابوه بما ذكرته الملحدة ولا طعنوا عليه بما طعنت به الباطنية الجاحدة لا بالتناقض ولا الاختلاف

ولا بالزيادة ولا النقصان ولا بانه منع عن الفصاحة واللسان ولا بانه لا يفهمه الجنان ولا بانه زيادة بقراءة
حرف وحذف حرف آخر ولا قالوا لو وجدنا فيه اختلافا كثيرا معارضة لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا بل اعترفوا بفصاحته واقروا بالعجز عنه وقال فصحاؤهم في القرآن والله ما هو بشعر ولا بكهانة واثار
ذو الرأي ان يدعوه والعرب فان يملكهم فهم ملكه وان اطاعوه لم يكونوا الا تبعا عليه ولما استعظموا القرآن قالوا
لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ولم يقولوا كما قالت الملاحدة بانه سخيف ومتناقض وغير فصيح ولا بين
ونزل القرآن فيهم افرادا وجماعة بالذم لهم والهجو نحو قوله لابي لهب تبت يدا ابي لهب وقوله لامية بن خلف
ويل لكل همزة لمزة ولابي جهل ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى والنضر بن الحارث ويل لكل افاك اثيم يسمع آيات الله
تتلى عليه ثم يصر مستكبرا وللاخنس بن شريق ولا تطع كل حلاف مهين وفي ابي جهل ان شجرة الزقوم طعام الاثيم
وفي الوليد بن المغيرة ويل لكل همزة لمزة وكان ذلك يحثهم على الطعن على القرآن كما يحثهم على المحاربة له بالسيف والسنان
فكيف يسكتوا عن الطعن عليه بما طعن عليه به الملحدة مع طول المدة وكثرة المقاولة والمراوضة والمراسلة والمحاربة
والموادعة ولم يقولوا الجن يقدر على حروفه ومثل اياته مفردة ومركبة ولماذا لم يقولوا الجن يقدر على تاليف مثله
مع شدة حاجتهم الى ادحاض حجته وابطال دولته ولماذا لم يعارضوا اقصر سورة او ياتوا بمثل اخف آية
من كلامهم الفصيح وهم اعداء الخلق لمخاطبه واشد العالمين تحاملا على من انزل عليه وفزعوا الى السيوف والرماح
وعجلوا الى السهام والحراب ورغبوا عن القول الى الفعل وعن الكلام الى الحرب وتركوا مدافعة الدعوى الا بالاتلاف
للنفوس وايهاب الحرايم واهلاك العشاير وهذا يدل ان القوم لم يالوا جهدا في اختيار المدافعة بالاحسن والاهون
والموجود الاسهل وان لم يستسهل منه تلف النفوس والاموال والغلبة على الحرمة والدار وذهاب العز العديد
وهو معارضة القرآن والطعن عليه بما ذكرته الملاحدة اهل الحدثان لامر لا يخفى جلاؤه الا على عمي ولا يذهب عن
العقل صعوبته الا على جاهل غبي ولا تشتبه عظمته وفخامته الا على مغمور الحس ركيك العقل ظاهر البلادة
واهن العقيدة ولقد اجاب الشيخ ابو الهذيل بعض من سأله عن مثل ذلك في القرآن وان فيه ما يوهمه انه متناقض
وفيه ما يوهمه انه غير فصيح وفيه ما يوهمه انه لا يفهم معناه فقال الشيخ وما عرفت ان العرب كانوا
اعرف بما يتناقض من الكلام منا ولا الجهال الطاعنين فيه فقال نعم قال وقد علمت انهم كانوا الحرص

الناس

الناس على اظهار التناقض لو ظفروا به فقال نعم قال فلو كان فيه تناقض لاظهروه ولاحتجوا به عليه او ما
اشبه هذا الكلام فهذا جواب شاف كاف ثم ان اهل التوحيد بيّنوا جميع ما يحتج به الطاعن عليه من الآيات
على التفصيل ونقلوا الكلام في معناها وانها غير متناقضة بما لا يتسع له هذا المكان **فاما** ما ذكروه
في القرآن وان ذلك دليل الاختلاف فذلك لا يصح لان القرآن نزل من الله تعالى كذلك وقال النبي صلى الله عليه
نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف وهذا الخبر مستفيض لا يدفعه صاحب خبر ولا حامل اثر وجميع
تلك القراءات هي لغة العرب التي لم ينكرها فصحاؤهم ولا عابها خطباؤهم ولا شعراؤهم وليس الغرض ان الكلمة
الواحدة فيها سبع قراءات فهذا لم يبلغ ولا يصح واما الغرض ان جملة القرآن على سبعة احرف في الكلمة الواحدة
قراءتان او ثلث وتنسبها الى القراء السبعة لانهم سمعوها عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله الذين كانوا قراءهم
للقرآن وحفظوه والصحابة قرأه عليهم النبي صلى الله عليه وآله بهذه القراءات فلا معنى لجهل الجاهل وظنه انها منسوبة
الى القراء ولكن لما اختار بعضهم ان يقرأ بقراءة ابن مسعود التي حفظها من رسول الله صلى الله عليه وآله وبعضهم
اختار ان يقرأه بقراءة أبي وبعضهم بقراءة زيد وغير ذلك نسبوها اليهم لذلك والله تعالى انما انزل القرآن كذلك
لان يوسع ولا يضيق ولان بعضهم يسهل عليه حفظ لغته التي قد اعتادها واشربها والضرب الذي اعتاده دون
غيره الا ترى ان من الناس من يحفظ الشعر دون غيره ومنهم من يحفظ النثر دون الشعر وتختلف الاحوال بحسب ذلك
فاقرأ صلى الله عليه وآله بامر الله تعالى كل قوم ما كان اعلق بالسنتهم وادخل في قلوبهم ولا يختلفون الا في اليسير من
القرآن النادر في ضمن الجم الغفير الذي يجمعون عليه وجعلهم عليه السلام يعلمون الناس وقرأه على هاولا الجماعة وعلى
غيرهم وصار كثير المقلّين منهم والاتّكال عليهم والقرآن من اعسر ما يحفظ واشق ما يضبط لما فيه من التشابه
ولانه تعالى جعله حجة ومعجزة باهرة على خلاف ما يعتادون من فصيح الكلام ونظمه فيعسر لذلك حفظ ما لا يعتاده لولا
توفيق الله تعالى ووفاؤه بما ضمنه من حفظه الى اخر الدهر بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فكانوا احوط
لما تعودوا احفظه من كلامهم ويعسر عليهم كلام ربهم الذي اراد ان يجعله آية لهم ولهذا قرأه عليهم صلى الله عليه
وآله بضعة وعشرين سنة فما مات واحد يحفظه كله جميعا الا ستة او سبعة منهم ابي بن كعب وعبد الله بن
مسعود وزيد بن ثابت وسائرهم من العرب يتعلمونه ويحفظونه حفظ المعرفة لا حفظ التسرد الا كثر تمييز وتنبيه

اذا قرئ وبين غيره ولا يلتبس عليهم شيء من امره ويرجعون الى الحفاظ في سرده وفيهم من يحفظ الكثير وفيهم من يحفظ
نصفه ومنهم اقل ومنهم اكثر ولولا انهم استعانوا عليه بالعمل لما حفظوه له وقد قال تعالى انا سنلقي عليك
قولا ثقيلا ولولا ان الله تعالى نزله ترتيلا وحفظه محمد قليلا قليلا كما قال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه
القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا لان ذلك اضبط له ولقومه واوفقه لهم
وليس لقائل ان يقول فاذا كان لم يحفظ الا شيئا وشيئا فكيف يكون نقله متواترا لانا نقول ذلك فيمن
حفظه كله بمعرفته وسرده والا فجمهور العصر الذين خلوا واما بين بحر عمان الى اقصى اليمن الى الجزيرة الى البلاد كانوا
يحفظون بحفظ الجزيرة لا بحفظ السرد وحيث يميزون بينه اذا تلي وبين غيره لفصاحته والمعرفة به وصار للناس في
تلك القراءات صلاح وسهولة وتخفيف لكون الانسان اذا ذهب عنه بعض الحروف كفاه من يحفظ من الحروف الاخر
والقراءات كلها صواب وان اختلفت المعاني سواء كان في الاوامر او الحكايات فانه تعالى امر بكل ما تضمنته القراءات
ويخبر بما دلت عليه تلك القراءات كقوله لقد علمت ما انزل هؤلاء بالضم والفتح فانه مرة خبر عن فرعون ومرة خبر عن موسى
وكله ثابت فان موسى كان قد اخبر بذلك كله مرة عن علمه ومرة عن معاندة عدوه وهكذا قوله ربنا باعد بين
اسفارنا وبعد فان القوم كانوا سالوا ذلك فلما فعل تعالى ذلك اخبروا انه باعد بين اسفارهم وكله صحيح فلا
مطعن للملحد في ذلك ولا مدخل ولا تناقض ولا تنافر واما طعنهم بالحلالة في ان بعضه محكم وبعضه
متشابه فلا نفع لان كلامنا معهم اولا انه عدل حكيم لا يفعل الا الحسن فاذا عرفوا ذلك كفاهم في ان ذلك له
حكمة وصواب وايضا فانه تعالى اراد ان يكون معجزا الا على سويته ولن يتم ذلك الا بالمخاطبة بضروب المجاز
وتصريف الكلام بالزيادة والنقصان والتشبيه والامثال والتقديم والتأخير وهذه هي وجوه المتشابه وقد ازاح
العلة حيث احالنا تعالى في ان لا يأخذ بشيء من محتملات المتشابه الا ما وافق المحكم وهذا غاية الاصلاح والبيان
قال تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فبين ان الضال المائل من قبل زيغه وميله الى المتشابه
عن غير رده الى المحكم فلم يدع تعالى علة للمكلف يتعلق بها ولا عذرا له يتعذر به وايضا فان الله تعالى لم يرد
ان يبقى العقلاء مهملين كالبهائم لا يفكرون ولا يتدبرون صلاح انفسهم فلم يكن بد من مزعج لهم الى التفكر والتدبر والتدبر

بالانتظار

بالابطال ليسلكوا الى غاية الكمال ومعرفة ما يجب من ذي العزة والجلال وليس ذلك الا بان يعملوا فهمهم في ابطالهم
بما اسعفتهم على النظر وصقل الفطر وليس ذلك الا لما احتاج الى نظر من المتشابه فاما ما لا يحتاج الى نظر
من المحكم فقد كفوا مؤنته واعطوا معرفته من غير تعب ولا نصب وهذا كما يبحر الحكيم للمميز بان السباحة عما يغوص
الى النظر ولا يبالي معرفته الا بغامض الفكر ليهذبه ويؤدبه ويمرنه على الابطال ويرده الى الافكار لئلا يعتاد
الاهمال فيهوي في اودية الضلال ويقعد به الاهمال في ساحات الجهال واهل الغباوة من الرجال فالله تعالى
اراد لنا معالي الامور واشرافها وكره لنا اراذلها وسفسافها واما طعنهم بتناقضه فقد
تبين ان ذلك من قبائح في الالسنة وقلة استعداد بالالة التي بها المعرفة وذاك في العلوم كامن وزين عليها خاتم
وان العرب كانوا اعرف واقوى وان كانت الملحدة اقدر والطف ومتى عرفوا انه الصانع الحكيم واقروا بعدله وحكمته
وانه لا يجوز ان يناقض في كلامه لحققوا بطلان طعنهم وظهر لهم ركاكة جهلهم ولم تشبه التناقض في قوله تعالى
هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن وقوله ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها
فسواها والارض بعد ذلك دحاها بان عرفوا انه دحاها بعد ما خلق لنا الارض وانه سوى السماء بعد خلق
الارض وقبل دحوها من غير تناقض ولا اشتباه ولحققوا ايضا معنى قوله تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وانه
لا يناقض قوله تعالى استحوذ عليهم الشيطان من حيث ان ضعف كيده انه لا يقدر الا على الوسوسة واستحواذه انهم يتبعونه
عند ما يخطر فصار كالمستولي عليهم وفهموا ايضا انه لا يناقض في قوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام مع قوله فقضاهن سبع سماوات في يومين وقوله وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام فافهمه حسن
الظن بالله تعالى لما عرف عدله وحكمته انه خلق الارض في يومين وقدر الاقوات في يومين وخلق السماء في يومين
والجميع ستة ايام والاربعة الايام مع اليومين المذكورين ستة ووصله بالقول النافع والفهم القاطع ان الحق
مع المتكلمين وان لا يناقض في كلام رب العالمين فاما قولهم وقع الضلال بسبب ما فيه من الاشتباه فهو محال
وحكم على الغبي من الجهال وانما وقع الضلال باختيار المتشابه على المحكم وقد نبه العلي الاكرم فهو بذلك اعلم واحكم
وكان الواجب ان يتأمله عند قراءته ويعمل على ان يجمع بينه وبين المحكم في العمل به فاما ان يرفض الآيات المحكمات
وما جاء به البيان من رب السموات ثم يرجع باللوم على ربه فما انصف في حكمه واعلم ان القرآن على ضروب

وله وجوه من عام وخاص ومجمل ومبين ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ والحاجة في معرفة معانيه الى الاستعداد
بالآلة التي تقع بها المعرفة والتعريف والى تقدمة علوم ذكرناها في صدر الادلة وانما تقع الضلالة بسبب التفريط
والاستهوان والحكم ببادي الراي والكسل عن النظر والاعتماد على تقليد الرجال ومن لم يتحر في جميع ذلك فجدير
ان يضل وان يزيغ عن منهاج الحق ويتعسف في اودية الضلال ويتهوس في مهامه الافتنان والله المستعان

فاما الهذيان بالقدرة على مثل القرآن فذلك مما يكذبه العيان ويصم عن سماعه الاذان والا فليعارضه
المعترض وليأت من كلامه او كلام غيره بما هو عنه عوض واما نفس الاعجاز فليس هو نفس الحروف والاصوات
ولا هو عين تاليف الحروف والنغمات ولكنه راجع الى جزالة اللفظ وحسن المعنى على تاليف مخصوص ونظم مخصوص
وذلك يحتاج الى زيادة علوم ثلثة احدها ما يصلح ان يوجد من الالفاظ الفصيحة في الكلام وذلك يفتقر
الى تمييز بعضها عن بعض والمعرفة لافصحها واوسطها وادناها وما يقوم من الالفاظ مقام غيره وما الابلغ
ان يختلف شيء منها في اماكنه وثانيها الكيفية في تركيب ذلك على الوجوه التي يكون معها افصح والكشف عن
المعنى واوضح وذلك يقتضي المعرفة بوجوه الحسن في تقديم ما تقدم وتاخير ما تاخر وما يكون عنده الكلام
من ذلك افصح واوضح وثالثها العلم بالحركات واعلاها واوسطها وادناها واختلافها بحسب ما يأتلف
الى ما اختصت به من الكلمات قبلها وما يكون اصلح ان يدل بعضها بعضا وهذا يفتقر الى خبرة بلغة العرب والى علوم
بذلك ضرورية من فعل الله تعالى والله تعالى هو الاعلم بتفاصيل ذلك فلهذا اوجد كلامه في القرآن على اسلوب
وقانون اعجز العرب الاتيان بمثله وان كانوا نقاد الكلام وسدنة اهله ولهذا ابطلنا قول النظام ان العرب
ليس تعجز عن مثله وانما صرفهم الله تعالى بالصوارف عن الاتيان بمثله وتشبثه في ذلك مثل ما ذكرناه عن المجبرة
في الشبهة الثالثة من ان آحاده مقدورة وتاليفه مقدور قلنا نعم ولكن اتيانهم بمثله على فصاحته
وحسن استقامته غير مقدور وان كانوا يفرقون بين الفصيح والافصح كما يفرق الواحد منا بين الشعر وغيره من النثر وقد
ربما لا يقدر على الاتيان بالشعر وقد يفرق بين الاعلى من الشعر في الفصاحة وبين غيره من الادون ولا يحسن ان ياتي بالمثل
من ذلك ولا بما هو ادون فلهذا افترقوا بين فصاحة القرآن وبين مقدارهم ما بلغ اليه فصاحتهم ولم يحسنوا ان ياتوا

عمار.

بمثل القرآن على ما تقدم بيانه والإعجاز إما منع النظام أن يأتي بمثله ولا يصرف عن معارضته أو ليس هو بمفرق
بينه وبين غيره من كلامهم المنثور والمنظوم وبين سورة من سوره وخطبة من خطبهم في بلاغته وفصاحته ج
وأيضا فإنه لو قال للنظام وطبقته ما يعنون بالصرفة إن عنيتم أن الله تعالى صرف همهم أي لم يخلق علما ضروريا بما
مثل فصاحة القرآن يتمكنون من الإتيان بمثله فهذا هو قولنا وإن عنيتم أنه منعهم من الكلام ما نافع ومن نظمه
وكيفية تركيبه مع أن معهم من العلوم ما يتمكنون بها من إحكام مثل القرآن فذلك لا يصح لأن المعلوم ضرورة أن العرب
كانت قبل نزول القرآن يتفاخرون بالفصيح من الكلام ويتجادلون فيه في المحافل والقوافل في النثر والنظم ويأتون
بالفصيح الجيد وكيف يصح القول أنهم صرفوا عن ذلك وهم يأتون بمثله وإنما لم يؤتوا العلم الذي معه يتمكنون من
الإتيان بمثل القرآن وإن أرادوا أنهم صرفوا عن الدواعي إلى معارضته فقد بينا بطلان ذلك فيما تقدم وإن
أرادوا أنهم صرفوا عن المعارضة مع علمهم بها وقدرتهم عليها وتوفر دواعيهم إليها فذلك لا يصح لأنه ينقض
ما هو من خواص القادر إذا توفرت دواعيه ويبطل التفرقة بين القادر والعاجز وذلك محال وإن أرادوا أنهم
كانوا قبل نزول القرآن عالمين بما يكون معارضة له إلا أنه بعد نزوله سلبهم ذلك العلم لم يصح ذلك لأن العاقل
لا يجوز أن ينسى الأمور العظيمة القريبة العهد مع قرب عهده بها فإن ذلك يقدح فيما هو من كمال العقل وعلم
الفصحاء بالفصاحة وأسبابها كعلم أهل الصناعات بصناعاتهم وأحوالها فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذي
أعجز العرب هو أسلوبه الذي هو عليه قلنا قد قال به بعض المتكلمين والحق أنه لا عبرة به لأن هذا
الأسلوب هو أسلوب كلامهم في خطبهم ومخاطباتهم ولو خلط شيء من الآيات في شيء من خطبهم لا اشتبه على من
لا يحفظ القرآن أن يكون من جملة كلامهم وذلك يدل على أن الأسلوب واحد فإن قيل فإذا كان يشتبه هكذا
دل على أنه ليس بمعجز في نفسه قلنا قد اختلف شيوخنا فقال بعضهم كله معجز وآحاده ليس بمعجز بل يمكن
من الإتيان بمثله ومنهم من قال الإعجاز في مواضع مخصوصة وعندنا أن الإعجاز يجري في السورة الواحدة
من أصغر سورة وما يكون مثلها من آياته لأن التحدي وقع بذلك فلم يمكن العرب من الإتيان بمثلها وكان ذلك
لهم حجة لو أتوا بها ودل على أنهم عجزوا عن الإتيان بمثلها وبما يقاربها كما بينا أن المقارب حكمه حكم المعارض
فإن قيل فإن اختلاف العلماء في ذلك دليل على أنه لا يقطع على أنه معجز في نفسه قلنا إنهم إنما اختلفوا

في وجه الاعجاز على اجماع منهم انه معجز في نفسه وكل من عرف احوال العرب واحوال القران علم انه معجز وان لم
يعلم حال هذا الاختلاف او علمه ولا يقدح ذلك في علمه باعجازه وعدم العلم بوجه الشي لا يكون لا يكون شيئا
لانتفا العلم بذلك الشي الا ان يكون وجود ذلك الوجه دليلا عليه كالوجه في الفعل ولهذا نعلم ان تصرفاتنا افعالنا
وانها واقعة على احوالنا من دواعينا وعن قدرنا وان جهلنا العلة في وقوعها علينا وايضا فكل ما اختلف
فيه المختلفون يقضي بانهم يقولون انه معجز **شبهة اخرى** مما تشبث بها الملاحدة وهو انه لو صح انه معجز
وانه كان جمعه في زمن محمد صلى الله عليه واله فانه غير مقطوع على صحة ما في ايدي الناس اليوم منه وذلك لان الصحابه
وهم النقلة له وقع بينهم من الاختلاف في سوره واياته فبعضهم زاد وبعضهم نقص منه وبعضهم قدم وبعضهم اخر
وذلك مما هو ظاهر فيما بينهم وانهم اثبتوه في المصاحف ويلتقطوه من افواه الرجال ولم يكن كذلك في زمن محمد صلى الله عليه
وحتى ان بعضهم على بعض مصحفه الذي جمعه وجرى بينهم هناك من التنازع ما لا يوثق معه به الا ترى ان ابيا حذف بسم الله
الرحمن الرحيم من سورة براءة واثبته عبد الله بن مسعود واعظم القول فيه واثبت ابي بن كعب في مصحفه الذي كتب
خمس سور الفاتحة والمعوذتين وسورتي القنوت واثبت فيه لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما الثالث
ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب وانكرها ابن مسعود وقال وهو يمحو المعوذتين لم يخلطون
فيه ما ليس فيه واثبت زيد الثلث الاولى والفي سورتي القنوت وكتبوا ثلثة مصاحف لثلثة من قرائهم ابن مسعود
وابي بن كعب وزيد بن ثابت ولو كان ذلك منشورا لكان النبي محمد صلى الله عليه وآله به اولى واليه اسرع ولم
يكونوا كتابا ولا عارفين بالهجا ولهذا كتبوا الصلاه والزكاه بالواو في اماكن وبالالف في اماكن ولم يكن منقوطا ولا
معجما وربما زاد الشي وربما نقص ولما راى عثمان ما جمع وقراه قال احسنتم وفيه لحن ستقومه قالوا انتهى
علم القران في الصحابة الى ستة علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابو موسى وزيد بن ثابت وابي بن كعب وثلثة
يلحدون من ثلثة عبد الله بن عمر وابو موسى يلحدون عن علي وزيد عن ابي وبعضهم يشكل على بعض ما في مصحفه حتى انتهى
الحال الى ان حرق عثمان مصحف ابن مسعود فالمخافة الاختلاف وجمع الناس على مصحف زيد بن ثابت وقال ابن مسعود
لو ملكت ما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي وان مروان احرق مصحف عمر وكان عمر اقرا رجلا اية

في كتاب الله قال الرجل اقرأنيها ابن ام عبد على غير ما قرأت فقال عمر فاقرأها والله ان كان ليحب ويود ذلك
وان كان ليغضب ويضجر وقال ابن مسعود قرأت القرآن وان زيدا لفي صلب كافر وقال ايضا عبد الله بن مسعود
قرأت سبعين سورة وان زيد بن ثابت له ذوابتان في الكتّاب قاله بحضرة الصحابة ولم ينكر عليه احد ووقع بينهم
من التشاجر والتنازع فيه ما لا يؤمن معه على صحة نقله. ولا سيما ان هذا المصحف اليوم هو الذي جمع عثمن عليه الناس
وهو مصحف زيد بن ثابت وفيه المنازع من الصحابة من ذكرنا ولا سيما مع قول النبي صلى الله عليه واله في عترته ما لم يقل فيه
قال في ابي اقرأكم ابي ولم يقل زيد وقال لابي بن كعب امرت ان اعرض عليك القرآن فقال سماني لك ربي قال نعم قال
فبفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون قالوا ولم لا قرأتم بقراءة ابن مسعود بل عددتم كثيرا منها
من الشاذ وقد قال فيه النبي صلى الله عليه واله من احب ان يسمع القرآن غضا كما انزل فليقرأه على قراءة ابن ام عبد وقال
رضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد وكرهت لها ما كره لها ابن ام عبد ولم يقل ذلك في زيد ولا عثمان وهذا المصحف اليوم
جمعهما وابن مسعود كان اقرأ معاذا او لم ياخذوا بقراءته قالوا ولا سيما ان اتباع عثمن لزيد بن ثابت دون ابي
وعبد الله بن مسعود كان عن هوى قالوا الا ان زيدا كان المايل عن علي ولهذا لم يبايع حين الامر اليه وكان ميله
الى عمر وعثمان وكانا يقربانه ويستخلفانه قالوا ولهذا ادعى ابي بن كعب على عمر دعوى وجحده عمر فتحاكما
الى زيد فوجبت اليمين على عمر فلما اراد ان يستحلفه قال زيد لو اعفيت امير المؤمنين وكان زيد يحول لعمر عن موضعه
وهو موضع الحكم وقال له لو ارسلت الي لاتيتك ونهاه عمر عن هذا وفيه دليل انه لم يكن يسويه قالوا وذلك
يدل على حيف زيد بن ثابت وهو الذي جمع القرآن وحمل الناس عليه عثمن وهو الذي في ايدي الناس الى الان وكيف يقع الثقة
بمع هذه الاحوال والتنازع والتشاجر والزيادة والنقصان وانه لم يكن كتب في زمن محمد صلى الله عليه واله
فالواقع ما روي انهم كانوا يقولون بالرأي ويعتمدونه فلو كان ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه واله فانه لا يؤمن
به الان على ما هو عليه **والجواب** عن ذلك ان ما ذكروه معظمه الطعن على الصحابة ونسبة الخلل والغلط
عليهم وذلك اوضح فانه لا يوقع التهمة والظنة في القرآن لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار علم
ان القرآن الذي يقرأ الان هو الذي كان في زمن محمد عليه السلم والتحدي الذي فيه مؤذن بذلك لان التحدي
فيه لجميع الامة الى اخر الدهر فانه هو الحجة لهم وعليهم فلو كان فيه مدخل او غلط او نسيان او زيادة او نقصان

لكان ذلك من أعظم المطاعن من أهل الفصاحة والبلاغة الآن ممن هو على مثل لغته وهي اللغة التي كان عليها الصحابة
صلى الله عليه وآله ومن في زمنهم من المخالفين لهم والطاعنين على القرآن وكيف يصح ذلك وقد بين أنه كلام
حكيم أراد أن يكون معجزاً وحجة إلى آخر الدهر ومعتمداً للملة إلى يوم القيمة وإذا كان هكذا فلا بد أن يحرسه
عن عبث العابثين أو غفلة الغافلين أو نسيان المتخيلين إلى آخر العالمين فأما ما توهموا لأجل اختلاف الصحابة رضي الله عنهم
في القليل مما ذكروه فذلك لا يقدح فيما ظنوه وذلك لأن الله تعالى أنزل القرآن على محمد صلى الله عليه في بضع وعشرين سنة
وكلما نزلت آية أو سورة قرأها على الصحابة في صلواته ومجالسه وحضره وسفره وهم حملة المهاجرين وخيار الأنصار
والذين يلونهم في الأعداد ويقرؤونها على العوام في المواسم العظام وحث الجميع على حفظه والقراءة من المخالف والموافق
والبيان والأجنبي والزائر والوافد وترغيبهم في ذلك وحثهم عليه ويقول للصحابة خياركم من تعلم القرآن وعلمه وكانوا القرون
يتلونه ويتفقهون بما فيه ويتدارسونه بينهم وينقلونه إلى الأطراف والبلدان وكان قد عظم حامل القرآن حتى
نبأه إلى حفظه للقرآن وأرسل صلى الله عليه وآله رجالاً في القرى ورجالاً في البوادي يعلمون الناس الدين ويدرسونهم
القرآن ويفهمونهم الأحكام ليكونوا قضاة فيما يتحرسهم وولاة أمورهم فأرسل أمير المؤمنين علياً عليه السلم في وجه
وأرسل معاذاً في وجه وأرسل عمرو بن حزم في وجه في رجال كثير من فقهاء الصحابة وقراء المسلمين وكان في كثير من الأوقات
عبادة بن الصامت يقرئ أهل الصفة وانتشر القرآن في بلده وعشرين سنة في الآفاق وظهر حتى تميز عن سائر الكلام ورواه
أهل الصلاح والفساد والعلماء والعوام وكان الصحابة صلى الله عليه وآله شديدي المحافظة على جميع أموره وأحواله وأقواله
على كثرته ونشاطهم وحرصهم على الاحتذاء والتعلم للشريعة ولقد حفظوا من أحواله صلى الله عليه وآله وأخلاقه
وطرائقه ومعاشراته وآدابه وإجاباته وقصصه وسننه ما هو أكثر مما بين الدفتين من مبعثه إلى وقت مهاجرته
إلى وقت وفاته ما هو أكثر مما بين الدفتين تعلم ذلك الحاضر والبادي والبعيد والقريب والعرب مخصوصون بشدة الحفظ
وحسن البيان وكانوا أميين لا يعرفون الكتاب ولا يتكلون على المصحف وكانوا أكثر حفظاً وأشد اعتناءً بذكره
ويؤيدهم على ذلك كثرة العلة والاحتجاج على المعاندين وقويت دواعيهم أيضاً إلى حفظه ما لطعن وأشد من قصد حامله
وكانوا يحبون معالي الأمور وأشرافها ويكرهون سفسافها ولقد حفظوه ووعوه حتى عرفوا من جمعه من الأنصار
ومن حفظه من المهاجرين ومن ثبتت له السورة أو السورتان ومن أصحاب الحروف والذين قرؤوا على الرسول عليه السلم

ولذلك قال ابو ذر لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وما يقلب طاير جناحيه في السما الا وعندنا منه علم وذلك
يدل على شدة حفظهم وعلى اعتنا النبي صلى الله عليه واله بتعليمهم وكل ذلك معلوم بالضرورة لمن عرف الاخبار وبحث
عن السير والاثار الا ترى انهم قالوا اول ما نزل من القران بمكة اقرا باسم ربك الذي خلق واول ما نزل من القران بالمدينة
البقرة واخر سورة نزلت سورة براءة ثم لم يمنعهم ذلك ان يكتبوا التي على خلاف التنزيل فجعلوا البقرة اول السور في
الترتيب وسورة اقرا من اخر الترتيب وحتى انهم عرفوا وقت كل اية نزلت وتفسيرها ومكانها وان امر جبريل رسول
الله صلى الله عليه واله ان يضعها فاجمعوا ان مبدها ثمانين اية على حصرها ولم يلد ولم يولد له   وقالوا امر الرسول
الى اخر السورة على طولها اية وان اية الكرسي اية وكل واحد منهما اضعاف القصر الاول وقد اتدل على كثرة الحفظ
وحتى بلغ من حفظهم انهم عرفوا كل اية نزلت قبل وهي في القراءة بعد كقوله بل تاتيهم بغتة نزلت قبل قوله حين لا يكفون
عن وجوههم النار وهي بعدها في القراءة   وقالوا والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم نزلت
قبل قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهذه بعدها ناسخة لها   وان قوله براءة من الله ورسوله الى
الذين عاهدتم من المشركين نزلت بعد ما نزلت الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم والاولى في القراءة قبل   وقال
النبي صلى الله عليه واله اتاني جبريل فامرني ان اضع اية كذا اثر ظهر كذا من السورة بعد السورة وهي في القراءة قبلها
وهذه الامور كلها واجناسها مما لا يحصى يدل على كثرة ضبطهم وشدة حفظهم وانهم ما بدلوا ولا غيروا   فاما
انكارهم الكتابة في المصحف فهو من المحال فان كتب الله المنزلة ما زالت تكتب وتحرس في المصحف ليكون اعون للضعف
والعجز وارفق بالمسافر واحفظ للنسيان وغير ذلك من المصالح التي لا يعلمها الا الله   ومن المعلوم انه كان له صلى
الله عليه واله كاتب الوحي وان القران كان يكتبه له كتبة   ومنهم من وافق كاتب الرسائل   ومنهم من عاند الحق
كمعاوية   وقال زيد بن ثابت كنا حول رسول الله صلى الله عليه واله نؤلف القران من الرقاع اذ قال طوبى للشام
قلت يا رسول الله لم قال لان الملائكة باسطة اجنحتها عليها   وفي قوله تبارك وتعالى بما يلقى قال تعالى رسول
من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة   وقال كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة   وقال في رق
منشور   وقال بل هو قران مجيد في لوح محفوظ   وقال تلك ايات الكتاب وهذا انبه بيان انه لا استكثار في
كتابته   وايضا فان الصحابة اجمعين على ذلك واجماعهم حجة على ما ياتي بيانه   فاما قولهم انه لم يكن
كتب في زمنه فذلك لا يصح لان كتابته صلى الله عليه واله وكتابته في زمنه في القصب والعيدان وغير ذلك

كانت ظاهرة مشهورة وليس يطعن به الا جاهل او معتوه فاما تهمة عثمان في جمع الناس على مصحف
فذلك لا يصح فقد كان مجموعا في مصحف في زمن ابي بكر وعمر ولذلك قالوا مصحف عبد الله ومصحف ابي وقد قيل ان ابا بكر
دعا زيد بن ثابت وقال انك رجل شاب وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه فاجمع القرآن واكتبه
وكذلك المروي ان عليا عليه السلم اقام منفردا في بيته حتى جمع القرآن لستة اشهر او ما قارب ذلك وكان
ذلك مما اعتذر به عن الوصول الى جماعتهم حتى استبدوا بالامر عليه في امر ابي بكر والعلم بكتابتهم للمصحف واجماعهم
عليه ضروري والعلم بانه على ما كان عليه زمن النبي صلى الله عليه حفظا في صدور الرجال ضروري فاما ما روي
من اختلافهم في السور هو اختلاف في انه هل يكتب ام لا بل هو مثل ما يحفظ من كلام الله المنزل على رسوله صلى الله عليه
واله وليس يكتب وان ابن مسعود كان يقول المعوذتان انزلتا ليحفظا ولا يكتبا واحكمهما في قراءة الجنب
لهما ومس مكتوبهما خلاف غيرهما من القرآن وان سورتي القنوت خلافهما واليه ذهب الغير هذا وكذلك
ما روي من اختلافهم في التسمية هل هي من الفاتحة او ليست منها او هي من كل سورة ام لا ولم يختلفوا انها اية من سورة
النمل ومن القرآن وما روي انه كان فيه الشيخ والشيخة وان بعضهم كتب فيه لو كان لابن ادم واديان من ذهب
فذلك لا يضر لانه يحتمل ان يكون قرانا ثم نسخ تلاوته وكتبه في المصحف وحكم كتبه وحكم القراءة في الجنب والحائض
وغير ذلك والصحابة قد اجمعت على هذا المعروف الان من المصحف في ايدي الناس حتى لم يبق بينهم بعد ذلك تنازع
ولا اختلاف وليس اختلافهم وتنازعهم في اول الامر يبطل اجماعهم بعد ذلك مع انا قد بينا انه خلاف لا يضر
فاما القرآن فلا يضر الاختلاف فيها لانه كان كله من الله تعالى فاما الشواذ وما روي عن ابن مسعود
وغيره فقد وقع الاجماع على انه لا يكون حكمه حكم هذا المكتوب المحروس الان في انه يكتب ولا في انه يقرا ولا في الجنب
والحائض وغيره وان كان اقل احواله ان يكون مثل اخبار الاحاد المروية عن النبي عليه السلم في جواز العمل عليه ووجوبه
وعلى الجملة فلو جوزنا فيه الزيادة والنقصان او التغيير عما كان عليه في زمان النبي عليه السلم مع كثرة القارئين والمقرئين
وتلاوتهم له في الصلوات وقيامهم به اناء الليل واطراف النهار وتكاثف الحفاظ واجتماعهم على تلاوته وحرصهم على
حفظه وكثرتهم واتساع بلادهم ثم لم يظهر هذا النقصان والزيادة ولا التغيير لادى ذلك الى ان لا نثق بكثير
من اخبار الملوك والبلدان ومكة والمدينة والعراق ولا بما نقص في ذلك من الاخبار المتواترة ولان الدواعي

الى نقل ذلك كله على حدّ واحد والعلم بذلك على حدّ واحد ان لم تكن الدواعي الى نقل القران على ما كان عليه في
زمن النبي عليه السلام اكثر واعظم والامر فيه اظهر وابين فكيف ما تنسبه هاولا الملحدة من الالحاد ولا ما تقوله
الرافضة وينسبونه الى اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله من التحريف والتغيير الذي لا يعقل ولا يتاتى منهم وان
قلت اراؤهم لاجتماعهم على تعظيمه وتكالبهم على حفظه كما تقدم وكيف وهم خير امة اخرجت للناس وقد شهد
القران انه جعلهم الله تعالى امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس والله تعالى ائتمنهم على التبليغ لهذه الملة الى من بعدهم
فكيف يصح نسبة الخيانة اليهم وكيف يجوز من النبي صلى الله عليه واله وقد قال الله تعالى له يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ان يفرط في حفظه وتبليغه من لا
تلزم بقوله الحجة فلا بد ان يكون قد بلغه الى الطائفة المتواترة ليبلغوه الى امثالهم على ما هو عليه ولا سيما مع ضمانه
له تعالى بقوله ان علينا جمعه وقرانه وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه وغير ذلك مما تكفل الله تعالى به وما روي عن عمر انه كان يثبت بشهادة الرجلين من الرجال فقول باطل
الا ان يكون عمر خبر الحجة به علمه ضرورة كما يثبت الواحد منا الاية لحال ان يسمعها من الواحد وعلم ضرورة ايهام القران
وليعرفوا ما يعترضها ان كان من زيادة او نقصان من القارئ او غيره ولا العنا في ذلك ولا انكر فيه فاما طعنهم
على الصحابة وما ينسبونه اليهم فليس هذا موضع الكلام ولعله ياتي عليه اخر الكتاب ان شا الله تعالى فان قيل
فكيف يصح الانتصاب من الناس لتفسيره والتفهيم لمعانيه وذلك مما لا ينكر فيه القياس ولا الحكم بالعقل والا
فكان العقل والقياس حاصلا قبل التنزيل وقد بينت ان النهي وارد عن ذلك من النبي صلى الله عليه واله واصحابه
وانهم جعلوا ذلك كالغيب الذي يستاثر الله تعالى بالعلم به وكالشي الذي لم يطلع عليه شي من انفاه من رسول
والرسول لا يطلع عليه الا من اختاره من وصي ثم كذلك الى اخر الابد فلا ينبغي ان يرجع في معرفة معنيه الا الى
الائمة فقط دون غيرهم فلهذا ان من مضى من الصحابة لم يتكلفوا الانتصاب لذلك الا ترى ان ابا بكر حين
سئل عن اية منه قال اية سماء تظلني واية ارض تقلني ام اين اذهب اذا انا قلت في اية من كتاب الله بغير ما اراد
الله ولذلك ضرب عمر ضبيع بن عسل على ام راسه وحرم كلامه وانما ساله عن النازعات غرقا
ولذلك قيل لم يكونوا الشي من العلم اكره منهم للتفسير وكذلك عمر لما راى عبد الله بن عباس والحما وقال له

مالك يا ابن عباس فقال ذاك انت رجالا في المسجد يتساءلون عن معاني القرآن قال وقد فعلوا اما والله لان
كنت لا تكتمها الناس انهم متى نظروا فيه اختلفوا ومتى اختلفوا اضرب بعضهم رقاب بعض قالوا وقد روي ان
النبي صلى الله عليه واله خرج على الصحابة وهم في شيء من امر القرآن فغضب وقال لا تضربوا القرآن بعضه ببعض لستم مما
هنا في شيء وانما هلك من كان قبلكم بهذا وشبهه وهذا يقتضي ان يدل على انه ينبغي ان لا يرجع في معناه الا
اليه ثم الى الامام بعده وهو وصيه ولهذا كان يشير الى وصيه ووصيه كذلك يشير ذلك المعنى وهو الباطن الى
الامام بعده لانها علوم لا تنشر بالحديث ولا بالنظر والذين طلبوا التفسير لم يحظوا في انهم ظنوا ان معنى
غير ما في ظاهره لان ظاهره منافق وباطنه واحد ولكن علمه عند الامام والجواب عن هذه الشبهة
ان المانع من تفسير القرآن ان اراد بذلك ان لا يرجع الى ما يفيده في معرفة الاحكام منه فهو طاعن على الاسلام لان من
عرف الاخبار وبحث عنها اقل بحث علم ان النبي صلى الله عليه كان يوجب الرجوع الى القرآن في معرفة الاحكام وقد قال
تعالى تبيانا لكل شيء وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقال هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان
وذلك معلوم من ضرورة الدين فالقائل بخلافه خارج عن الاسلام جملة وان قال بانه يرجع اليه ولكن يحتاج الى تفسير
النبي او الوصي مع انه لا يمكنه ان يعرف معناه وان يدري مراد الله تعالى فهو قول باطل لان حكمه بحسب حكم النبي
والامام فلا معنى للاحالة عليهما كما لا احالة عليهما فيما يعلم بالاضطرار وان كانت الاحالة عليهما لان له باطنا
لا يعلمه غيرهما فهو قول باطل لانا قد بينا انه معجز يتحدى بها العرب ولا يصح ان يكون التحدي بها الا وهم يعرفون
معناه ويفهمون مراد الله تعالى بهذا الكلام والا فان لم يظهر لهم معناه وكيف يظهر فيه الاعجاز وهل ذلك
الا جار مجرى التحدي بالهذيان الذي لا يعرف المتحدي معناه فلا يدري به الامر احد به او اخبره به وذلك عبث لا فائدة
فيه وكان ذلك من اكبر المطاعن لان لهم ان يقولوا هذا كلام لا فائدة تحته ولا معنى يتناوله فيما نعرفه
وايضا فيقال لهم وبماذا تعرفون ان لهم باطنه فان قالوا بما دل عليه الظاهر او بما دل عليه الظاهر
من قراين الخطاب قلنا هذا يمكن كل احد ممن يعرف لغة العرب وهي اللغة العربية ان يعرفوا به معنى القرآن
وهو الذي يعتمد عليه اهل التفسير فانهم لا يرجعون الا الى ما دل عليه ظاهره كما يفهم الواحد منا مراد غيره بما
يدل عليه ظاهر لفظه ويكون معنى تفسيره لغيره انه يخبره ان لفظه يدل على ان مراده كذا وهذا هو التفسير من غير

حاجة الى الامام وان قالوا لا نعرف باطنه الا بامام اخر قلنا فذلك يؤدي الى ما لا نهاية وهو يعود على
ابطال الباطن الذي يعولوا عليه بالنقض والابطال وان قالوا يستغني الى تعليم الله له قلنا فالله تعالى لا
يعلم اول الامام الا بالخطاب فالذي به يعرف معنى ذلك الخطاب وباطنه به يعرف غيره فانه لا بد على غيره فيما يعرف به
معنى الخطاب وايضا فان هذا لا يعجز كل مبطل ان يدعي في باطله انه دين وان له اماما يبين باطنه ثم يذكر
ما يريد من الباطل في الباطن مما لا دليل عليه وكان يمكن خصومكم ان يقولوا ذلك انه يأتون لها بباطن ان لها باطنا
غير هذا العرفه لامامنا بل يمكننا ان نقول فيما دل عليه حقيقة انه الباطن دون ما ذكرتم لان الامام والنبي عليه السلم
قد احالا على ذلك بل هذا هو الصحيح الا انه ليس هو الباطن الذي يعولون عليه وقد قال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا
عليك الكتاب يتلى عليهم وفيه دلالة انه كاف بغير امام وانه يعرف معناه كل من عرف لغته وحقائقها ومجازها وقراين
الخطاب الذي اقترنت به من العقليات والشرعيات والوضعيات وايضا فانه تعالى لو كلفنا الرجوع الى القران
ولا احوجنا الى معرفته الا بالامام الذي لا نعرفه ولا نهتدي به لكان تكليفا لما لا يطاق وهو قبيح والكلام في تكليف الامام
كالكلام في غيره وايضا فليس بان حملوه على الباطن الذي تريدونه اولى من ان نحمله على موافقة مذهبه
ونجعله باطنا له اذا كان لا يرجع الى ما يفيده لفظه بل كان الحق ان يكون من يذهب الى ما يفيده لفظه اولى
ان يكون هو باطنه لانه شاهد له وبعد فاذا كان العلم بالباطن يزيل الخلاف فلم اختلف القائلون به ولماذا
اختلفت البواطن التي يأتون بها في كل زمان على اختلاف ائمتهم في الاتفاق والتوصية منهم واخذ العهود على ان لا يفعل
ولا يفشي فيخرج من الباطن لقوم خلاف ما اخرجه لاخرين فيتنبهوا على موضع الخلل والخطا والله الهادي

شبهة اخرى قالوا وكيف يصح القول بان القران هو الغاية في الفصاحة والاعجاز وفيه من التكرار
الكثير ما لا خفاء به ولا معنى تحته مما قد اغنى عنه تقدم ما اتى به وهذا انما يدخل في باب الهذر والعبث ولذلك كان
فيه من الزوائد والتطويل في القصص وغيرها ما لا فائدة تحته سوى ما تستعمله اهل الخرافات والمصحف نحو تكريره
لقصة موسى في عدة سور وكذلك غيره من الانبيا عليهم السلم ونحو قوله فباي الاء ربكما تكذبان وقوله
ويل يومئذ للمكذبين وقوله لا اعبد ما تعبدون **والجواب** عن ذلك ان جعله لكلام الله تعالى
من قبيل الخرافات وما لا فائدة تحته كلام منسلخ عن الدين او على رب العالمين يسبغ اولا ان يرجع معه الى الكلام
في التوحيد والعدل وانه عز وجل لا يجوز عليه العبث ولا السفه ولا ان يتكلم بما لا فائدة فيه فاذا احكم ذلك

وعرفوه قلنا انه تعالى انما كرر ذلك لفوائد معروفة عند أهل العلم منها انه انزل عليه القرآن
في مدة معروفة طويلة وكان يعرض بينها للرسول عليه السلم ما يضيق به صدره من كثرة خلاف قومه عليه فكرر عليه
في كل ما اصابه ذلك اقاصيص الانبياء عليهم السلم على وجه التسلية له والتذكير ولهذا قال وكلا نقص عليك من
انباء الرسل ما نثبت به فؤادك فهذه فائدة وفائدة اخرى وهو انه قد نقص عليه القصة كاملة فيورد منها
في مواضع اخر ويجدد ذلك انما كان قد ذكره مع الزيادة لتكون اقرب الى معرفة القصة على وجهها وفائدة اخرى
وهو ان القرآن ورد على طريق الاعجاز بالنظم فاذا كرر القصة الواحدة وصرفها على وجوه من الترتيب في التقديم
والتأخير والزيادة والنقصان تبين بذلك تمكنه الغاية في الفصاحة وفائدة اخرى وهو ان يقصد بذلك
تأكيد المعنى بالتكرير نحو تأكيد التقريع والتوبيخ في قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان اي كيف يقع المعصية مع النعم وكلما
عدد نعمة كرر ذلك للتأكيد وهو ان كرره عقيب قوله هذه جهنم فان التذكير بها نعمة من حيث انه يتضمن ترك المعصية
والخلوص الى النعمة بالثواب وكذلك الكلام في المرسلات وفائدة اخرى وهو انه قد يريد بذلك المعاني
المختلفة نحو قوله لا اعبد ما تعبدون فانه اراد لا اعبد اليوم ما تعبدونه اليوم ولا انتم عابدون في المستقبل
ما اعبده اليوم ولا انا عابد فيما امضي ما عبدتم فيما مضى وايضا فلو كان ذلك معيبا عند اهل اللغة
والفصاحة لكان من اعظم الحجة للعرب وكانوا يطعنون به فهم اعرف باللغة منها ولا الطاعنين مع شدة عداوتهم
كما تقدم فلم يعيبوا القرآن بشيء من ذلك وذلك لان لغتهم مشتملة على التكرير والتطويل والايجاز في حال والقصر
وبذلك يبطل قولهم ان فيه ما ليس فيه فائدة ولا يعرف له معنى ولا هو من لغة العرب نحو سجيل واستبرق والرقيم
لان ذلك لو صح لكانت العرب اولى بالطعن بذلك ولا يسمع ما سمعوا من قوله تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج وقوله
انه بلسان عربي مبين هذا على انه يجوز اتفاق لغة العرب والعجم فيما ذكروه ولا معنى للطعن به فهذا هو الكلام
على من يطعن عليه من جهة المعجزة ح **وأما من يطعن** على النبي صلى الله عليه وآله
من جهة الشريعة فهم اصناف البراهمة واليهود والنصارى اما البراهمة فقد بينا الكلام عليهم
وانهم استحسنوا الشرائع وقضوا بقبحها وقد بينا انها موافقة لما في العقول وأما من طعن في نبوته

صلى الله

صلى الله عليه وآله من جهة الشريعة والملة وهم اليهود والنصارى فمعظم طعنهم وجرى اختلافهم إلى إنكار
النسخ والكلام فيه يقع في أربعة مواضع أحدها في حقيقة النسخ والناسخ والمنسوخ والثاني في حكاية
المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والرابع في بيان حجة المخالف وإبطال إيهامه
أما الموضع الأول فالنسخ هو إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي مع تراخيه وقلنا مثل لأن إزالة نفس
الحكم يكون بداء فإن البداء لا بد أن يتحد فيه الآمر والناهي والمأمور والمنهي والفعل الذي تعلقا به والوجه الذي
يقع عليه وزمانه إن كان ومكانه وقلنا الشرعي لأن زوال العقلي لا يكون نسخا وقلنا بطريق ليدخل فيه الدلالة
والأمارة فإنهما يدخلان في النسخ جميعا وقلنا الشرعي لأن زوال ذلك بالعقل نحو العجز وشبهه لا يكون نسخا
وقلنا مع تراخيه احترازا من المقارنة لأنها لا تكون نسخا نحو التقييد بصفة أو شرط أو استثناء على ما بينا
في باب المجمل وباب تخصيص الأدلة مفصلا وأما الناسخ فقد يستعمل بمعنى المعتقد للنسخ وبمعنى الحاكم
بذلك وهو الله تعالى وبمعنى الطريق الناسخ وهو الطريق الشرعية المزيلة لحكم شرعي مع تراخيها عنه وبمعنى الحكم
الذي جعل بدلا عن المنسوخ كما يقال صوم رمضان نسخ صوم يوم عاشوراء أي هو بدله وأما المنسوخ فهو
يستعمل تارة في الطريق الشرعي الذي أزيل حكمها بطريق شرعي مع التراخي نحو قولهم بأن آية الحبس في السور منسوخة
لما رفع حكمها وتارة يستعمل بمعنى الحكم الشرعي المزال بطريق شرعية مع التراخي وأما الموضع الثاني
وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا أنه يجوز النسخ للشرائع عقلا وشرعا وهو مذهب سائر المسلمين إلا
ما يحكى عن أبي مسلم بن بحر الأصفهاني أنه لم ينسخ شيء من القرآن والخلاف في ذلك مع اليهود وهم على فرق فرقة
يقال لهم العنانية أصحاب عنان بن داود والمالكية منسوبون إلى مالك [illegible] وغيرهم ويجمعهم الإقرار بنبوة
موسى ويوشع وإيجاب العمل بما في التوراة وإنكار نبوة محمد وعيسى عليهما السلام ومنهم من يقول بالتوحيد ومنهم
من يقول بالتشبيه واختلفوا في النسخ فمنهم من منع منه عقلا ومنهم من منع منه شرعا ومنهم من منع منه في شريعة
موسى ومنهم من جوزه وقال بأن محمدا المؤيد بالمعجزة وهم قوم من العنانية وحكي عن شرذمة منهم أن محمدا رسول
إلى العرب واتفقوا على البعث والجنة والنار ودوامهما واختلفوا فمنهم من قال يبعث الكل ومنهم من قال يبعث
من احتج عليه بالرسل ولهم شرائع في النكاح والطلاق والعدة والبيع والحدود والوصايا والمواريث ولا يجوز

النكاح عندهم إلا بولي وبينة شهود وخطبة ومهر مائتي درهم للبكر ومائة للثيب والوضوء عندهم يغسل يديه ثلثا
ثم وجهه ثلثا ثم ذراعيه غسلة واحدة ثم يستنشق مرة ويستنشق ثلثا بيده اليسرى ثم يغسل يديه ثلثا ويمضمض ثلثا
بيده اليمنى ويغسل يديه دفعة واحدة ثم يستنجي استنجاء نظيفا ثم يغسل رجليه إلى فوق الكعبين ويدلك رجله اليسرى ثم
يغسل يديه ثلثا وقد تم الوضوء ولهم ثلث صلوات في اليوم والليلة وجماعتهم لا تتم إلا بتسعة سوى الإمام ويستعملون الصلوة
على شرائط وعليهم فرائض وسنن في يوم السبت ثم من الأعمال ما إذا عملها يوم السبت استوجب القتل وعليهم الصيام وصومهم
من غروب الشمس إلى غروب الشمس وعليهم الغسل من الجنابة والحيض وغسل الميت ويجتنبون الحائض غاية الاجتناب والربانيون فأ
من فوقهم لما ينقلونه من الصلاح عند مخالفيهم لانهم يتحرون بالعلم ولكن لا يجد الا بالعلم عندهم وأما الموضع الثالث
وهو في الدليل على قولنا وفساد قولهم فالذي يدل على ذلك العقل والشرع أما العقل فلانه يجوز أن يكون في النسخ مصلحة
وأن لا يكون فيه وجه من وجوه القبح وكل ما هذه حاله فإنه يجوز وروده وإنما قلنا بأنه يجوز أن يكون فيه مصلحة فلأن
المصلحة راجعة إلى فعل الدواعي والصوارف والعقل يجوز أن يكون في فعلنا ما يدعونا إلى الطاعات فيعبدنا بها وفيها
ما يصرفنا عن الطاعات في ذلك الوقت فينهانا عنها وكما يجوز ذلك يجوز أن يكون ما دعانا ذلك الوقت إلى الطاعات
فإنه في غيره من الأوقات يصرفنا عنها وما كان صارفا لنا فإنه يدعونا أو غيره في الوجهين جميعا ويجوز أن يختلف ذلك
بحسب الأماكن والأعيان كما جاز أن يختلف بحسب الأزمان وهذا إنما يعلم ضرورة ويجوز العقل له وإنما قلنا بأنه
يجوز أن لا يكون فيه وجه من وجوه القبح فلأن النسخ مما قد يعلم انتفاؤها عنه من كونه عبثا لأنه معقول الغرض أو جهلا أو ظلما
ولا مفسدة الحاصل في شيء الأشياء لكونه كذبا أو أمرا بقبيح أو نهيا عن حسن وذلك لا يصح لانه لا يتصور أن يستخرج عن بعض المصلحة إلا
إذا اقترن المصلحة لأن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز أن يأمر بما نهى عنه إلا على أنها تعرف المصلحة فصار حسنا فصار أمره
به أمرا بالحسن ولا يجوز أن يأمر بما نهى عنه كذلك لا ينهى عما كان أمر به إلا إذا علم أنها قد تعرت المصلحة ولا يصح ذلك
إلا فيما يعرف فيه المصالح وإلا كان فاعلا للقبيح وإنما قلنا بأن ما هذه حاله فهو حسن لما تقدم بأنه حسن
بذلك الوجه الأول العقلي وأما الوجه الثاني الشرعي فهو أن نسخ الشرائع قد وقع فلولا أنه حسن منه تعالى لما
وقع وإنما قلنا بأنه قد وقع لأن من الظاهر عندهم أنه كان في زمن آدم عليه السلم أباح الله تعالى لولده أن يزوج
أحد البطنين من الآخر وحرم أن يزوج الواحد أخته التي ولدت معه في بطن واحد ثم صار ذلك حراما بعد

ذلك

ذلك ثم في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك اني قد جعلت لكل دابة حية مأكلا
لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه وحرم الله تعالى على موسى وبني اسرائيل
كثيرا من الحيوان وكان الجمع بين الاختين مباحا ليعقوب وقد حظره الله تعالى في زمن موسى ولم يحظره من قبل وامر
الله تعالى موسى وبني اسرائيل اذا عبروا نهر الاردن ان يبنوا لله مذبحا في جبل عيبال فلما جاز بنو اسرائيل الاردن
بنى يوشع بن نون هذا المذبح الذي امر الله به موسى في جبل عيبال ووضع بنو اسرائيل عليه القرابين وبنى يوشع بن نون بيتا
لله في ذلك المكان وسماه شيلوا ومكث بنو اسرائيل اربعماية سنة واربعين سنة يحجون الى ذلك البيت والمذبح وهو
قبلتهم التي يقصدون اليها ولو ان رجلا حج في تلك السنين الى موضع بيت المقدس لكان ضالا عندهم فلما مضت
تلك المدة عادوا وانقلبوا الى مصر والى الوراح وهم مقيمون في البلاد ثم اوحى الله تعالى الى نبي من انبياء بني اسرائيل ان يبني له
بيتا في موضع الصخرة من بيت المقدس فلما استشبه اوحى الله اليه لست انت الذي تبني هذا البيت لانك سفكت
الدماء ولكن ابنه سليمان فبنى سليمن ذلك البيت وحج اليه بنو اسرائيل وتركوا البيت والمذبح الذي امر الله تعالى به موسى
وبناه يوشع بن نون وهذه احكام النسخ ولسنا نقول ان النسخ الا هكذا وورد النسخ ايضا فيما قد اقر به لفظ
الناسخ في التوراة في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وقال
في موضع اخر يستخدم خمسين سنة وقيل في البقرة التي امروا بذبحها تكون ذلك لكم سنة ابدا وانقطع التعبد بذلك عندهم
وامروا في قصة الفصح الذي يعبد ان يلطخوا على ابوابهم ويذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما
ويكون لهم هذا الحكم سنة ابدا ثم زال التعبد عندهم بذلك وفي السفر الثاني قال الله تعالى قربوا الي كل
يوم خروفين سنة خروفا غدوة وخروفا عشية بين الغروب قربانا دائما ثم زال التعبد به فاما في شرع محمد
فاكثر من ان يحصى نحو نسخ القبلة وقد كان صلى الله عليه وآله صلى مرة الى بيت المقدس ثم نسخ باستقبال القبلة وكذلك
نسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين وكذلك نسخ الحبس في البيوت على الزانيات ونسخ ان يكون العدة حولا
بأربعة اشهر وعشر ونسخ الصدقة عند المناجاة وغير ذلك مما هو معلوم مشهور قضى به الكتاب الكريم فثبت انه قد
وقع النسخ في الشرائع المتقدمة والمتأخرة وفي شرائع بني اسرائيل وانما قلنا انه لو لم يكن حسنا ما وقع
لانه قد ثبت ان الله تعالى لا يفعل الا الحسن ولا يجوز عليه القبيح فثبت الموضع الثالث ه واما الموضع الرابع

وهو في شبه المخالفين والجواب عنها **فاحتجوا** بأشياء منها **شبهة** قالوا لو نسخ تعالى شيئا
من الشرائع لكان بدا ولو جاز البدا عليه تعالى لكان قد ظهر له ما كان خافيا أو خفي عنه ما كان ظاهرا وذلك لا يجوز
والجواب عن ذلك أن النسخ ليس من البدا في شيء لغة ولا شرعا أما اللغة فلأن النسخ في اللغة هو الإزالة
والبدا في اللغة هو الظهور قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وهذان أمران متباينان وكيف يقال
بأن النسخ هو البدا من جهة اللغة فأما من جهة عرف الشرع فإن النسخ هو إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق
شرعي على جهة التراخي وهذا يقتضي تغاير الفعلين اللذين يتعلق بهما الأمر والنهي أو تغاير المأمورين ولا بد مع ذلك
من الوقتين وتراخيهما وهذا خلاف البدا فإنه لا بد أن يكون الآمر الناهي واحدا والمأمور المنهي واحدا والفعل
المأمور به المنهي عنه واحدا والوجه واحدا والوقت واحدا والمكان واحدا فبان أن أحدهما ليس هو الآخر تبين
ذلك ويوضحه أن النسخ جار مجرى التخصيص بالاستثناء بمنزلة أن يقول تمسكوا بالسبت إلا أن يأتيكم محمد وبمنزلة التخصيص
بالغاية كأنه قال تمسكوا بالسبت أبدا إلى أن يأتيكم محمد لما علم أنه مصلحة في ذلك الوقت قبل محمد وقبيح بعد بعثته
في تلك الأزمنة إلى آخر الدهر وكما أنه يجوز التخصيص ويعقل لما كان متصلا كذلك النسخ فإنه قد كان علم تعالى
أنه إنما يأمر بالتعبد بتلك الشريعة الأولى إلى وقت مخصوص ثم ينهى عنها لأجل المصلحة المتعلقة بذلك وليس
لقائل أن يقول ففيه وجه قبح وهو أنه إغراء باعتقاد الجهل لأنا نقول قد قال بعض أصحابنا لا بد من الإشعار ولا
تنكار ما في التوراة من البشارات بمحمد صلى الله عليه وآله وفيه غاية الإشعار بأنه إذا جاء ناسخ الشريعة يجب
أن تطاع فكأنه قال تمسكوا بالسبت إلى أن يأتيكم محمد صلى الله عليه وآله **وعلى** هذا قال مشايخنا لليهود
إن قلتم إن موسى أراد تمسكوا بالسبت وإن جاءكم نبي صادق بالنهي عنه فذلك لا يصح لأن فيه تكذيبا للصادق وذلك
لا يجوز على موسى عليه السلم وإن قلتم إنه أراد تمسكوا به إلا أن يأتيكم نبي صادق بالنهي عنه فهو غير مبطل لما قلناه
وعلينا الدلالة على أن محمدا نبي صادق بما قد تقدم ومنها **شبهة** قالوا إن موسى عليه السلم
قد أخبر أن شريعته لا تنسخ بقوله تمسكوا بالسبت أبدا **والجواب** عن ذلك أنا إن سلمنا هذا الخبر فمعناه
ما تقدم من إلزام التمسك به إلى أن يأتي شريعة ناسخة ناهية عنه وإن لم نسلم ذلك فوجهه أنا إذا
دللنا على نبوة محمد صلى الله عليه وآله بما تقدم لم يصح أن يعارض بمثل هذا الخبر بل إذا كان هذا الخبر يقتضي

ان لا نبي بعد محمد صلى الله عليه واله كان هو الباطل لان المعجز الذي ظهر على يديه معلوم وهذا الخبر غير معلوم
ولا يجوز اطراح المعلوم للمظنون وان امكن تاويله وصح الخبر وجب تاويله وقد بينا انه يمكن تاويله على ما
ذكرناه فان كان صحيحا عند اليهود كان الغرض ان يتمسكوا بالسبت ما لم ياتهم نبي صادق بالنهي عنه ثم يقال
لهم انا قد بينا فيما قدمناه ان في التوراة النسخ فما انكرتم ان يكون امر بذلك ثم نسخه محمد صلى الله عليه واله
فان قيل فانه مقرون بالتابيد قلنا ويجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد لانه يجوز تخصيصه والنسخ نوع من انواع
التخصيص وايضا فان لفظ التابيد فيه لم ينقل بالتواتر لان الخبر في نفسه مشتبه والنصارى مع اقرارهم
بالتوراة وقراتهم لها وتعظيمهم لموسى لا يروون ما ادعيتم من السبت في التوراة واذا كان غير معلوم
لم يجز الاعتماد عليه لان مسئلة النسخ مما لا يجري فيها الا الادلة المعلومة وايضا فان من اليهود من فيه
لا يعتمدون في انكار نبوة محمد بامتناع النسخ ويقولون بان القول بان السبت لا ينسخ مشتبه غير متحقق وايضا
فانا بينا ان العقل يقتضي جواز النسخ والشرع لا يمنع منه جاز نسخ السبت وقد ذكرنا في كتاب التجمل ما هو اكثر
من هذا من الادلة المبطلة له ولسنا طنا ها هناك واما من انكر نبوته صلى الله عليه واله لانه لم يات
بمعجزة فالذي دللنا به على نبوته يبطل ما قالوه واما من قال بانه رسول الى العرب فالحجة عليه
انه اذا اقر بانه نبي صادق سواء كان الى العرب او الى غيرهم وجب ان يكون قوله حقا وكتابه الذي جاء به حقا وقد
ثبت ان كتابه يشهد بانه رسول الى الكافة قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقال
وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولهذا تحدى الانس والجن فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وعلى الجملة فانه يعلم من دينه ضرورة انه رسول
الى جميع الناس فلا يصح قول من قال بنبوته ونفى ان يلزم شرعه فان قيل وكيف يمكنهم معرفة معجزته وهم لا يعرفون
اللغة العربية ولا مقدار فصاحة القران وانها بلغت حد الاعجاز عن مثلها العرب قلنا ان معجزاته صلى
الله عليه واله على ضربين احدهما يعرف كونه معجزا كل عاقل سواء كان عربيا او عجميا وسواء كان مشاهدا لها
او غائبا بالاخبار المتواترة وهي ما عدا الاعجاز في القران نحو ما ذكرناه من سائر معجزاته عليه السلم وثانيهما
القران وما من احد ايضا الا ويمكنه ان يعرف كونه معجزا وان اختلفت طرق المعرفة لذلك فالعرب الذين

لغتهم لغة القران لعرفوا كونه معجزا بانهم عجزوا عن الاتيان بمثله صرفوا عنه ومن عداهم من العجم في زمانهم ومن سائر
العرب في زمانهم يعلم انه معجز لتواتر الاخبار بان العرب كانت عجزت عن الاتيان بمثله على علو فصاحتهم وتحديهم
وشدة عداوتهم له وهذا طريق اكثر الامة الى اخر الدهر فيلزم العجم من ذلك ما يلزم العرب فهذا في هذا
الموضع والله الهادي وبذلك تم الكلام في النبوات

القسم الرابع من اصول الدين الشرائع

والكلام منها يقع في ثلثة مواضع احدها الكلام في طريق الشريعة الحقيقية وثانيها الكلام
في اقسام الشريعة الحقيقية وثالثها الكلام في كيفية التعبد بها اما الموضع الاول وهو في طريق
الشريعة الحقيقية فاعلم ان الشرائع مصالح فانها وان وجب الاتيان بالعبادات منها على وجه الشكر لله من حيث
ان العبادة هي غاية الخضوع والتذلل والتعظيم للمعبود ولن يستحق تعالى ذلك الا لكونه منعما باصول النعم كما تقدم
فلا بد مع كونه شكرا ان يكون مصلحة للعباد والا لم يكن كونه شكرا بان يختص هذا المخصوص صادرا دون فعل ولا تركا دون
ترك ولانه يتعلق الصلاح به فان الشكر انما يتعلق بهذا الفعل المخصوص دون غيره الا ترى ان الشكر انما يتعلق بما ينبي
عن التعظيم من الافعال والتروك وان اختلف بحسب ما ينبي عن ذلك فقد يكون القيام عند رؤية المنعم هو المنبي عن
التعظيم والتعظيم يختلف بحسب ذلك فيكون شكرا وقد لا يعد تعظيما فلا يكون كذلك فاذا كان الشكر لا بد فيه من التعظيم
ما ينبي عن ذلك من الافعال والتروك وكان الله تعالى هو المطلع على القلوب كان كل ما قصد به تعظيمه شكرا له تعالى
وهذا هو الذي كان يجب على المكلف عقلا فلما كلفنا تعالى شرائعا الا مختلفة لعظمه بها وتروكا مختلفة كل
ذلك بحسب الازمان والاماكن والاعيان علمنا انه لا بد في احدهما من امر زائد على كونها شكرا لما بينا ان العقل كان
نقضي ان نشكره باي فعل او ترك شئنا مما نقصد به التعظيم ولا نتوهم ما هو قبيح وليس ذلك الذي لاجله اختلف الا ما
يرجع الينا او الا كان عبثا وليس يجوز
يرجع الينا فانه منزه كمن يرجع اليه تعالى لما بينا ان كلها سواء في حقه لم يبق الا ان يرجع الينا فيجب ان يكون راجعا
ان يرجع الينا افساد لان ذلك قبيح ولا يعني فسادا ولا صلاحا لانه عبث وظلم من وجه اخر فيجب ان يكون راجعا
الينا وعائدا علينا بالصلاح الديني لان الصلاح الدنياوي كان يمكنه ان يفعلنا اليه من دون هذه التكاليف
الشرعية فبان ان الشرائع مصالح والمفاسد عيوب يستاثر الله تعالى بالعلم بها من حيث انها راجعة الى التيسير

ما يليه غوا

ما يدعو الى الحسن عما يدعو الى القبيح ونحن لا ندري أي الافعال يدعونا الى الاستقامة على حكم العقل وايها
يصرفنا عن ذلك ولا تقتضي عقولنا التمييز بينها في ذلك ولا طريق لنا اليها الا باعلام الله تعالى فيجب ان يكون هو
المحض تفضلا بذلك واذا كان هو العالم بها وحده ولم يكن بد من ان يعلمنا حالها وجب ان لا يكون اعلامنا بها
الا على السنة الرسل وذلك لانه لا مصلحة للمكلفين في ان يسمعوا كلام الله تعالى بالشريعة من دون بعث رسل والامكان
يفعل ذلك تعالى واذا كان الصلاح في الرسل فالطريق لهم الى معرفة الشريعة التي حملوها كان يمكن ان يكون هو
الاسماع لكلام الله تعالى كما اسمع الله تعالى موسى كلامه وكما روي انه اسمع محمدا في ليلة المسرى كلامه ولكنه علم
ان الصلاح في ان جبرئيل يكون هو السفير والرسول اليهم بالشريعة والملة اما بان ينزل معه الالواح التي فيها
الكتابة لها كما كانت من انزال التوراة في الالواح مع ملائكة الله واما بان يخبر جبرئيل عن الله تعالى بذلك
ولا بد من طريق للملك الى معرفة ذلك وليس الا بان يجد امرين اما ان يسمع الكلام من الله تعالى ويظهر له معجزة
يعلم بها انه كلام الله تعالى واما بان ياخذ تلك الشريعة من اللوح المحفوظ ويظهر له بدلالة انه عن الله تعالى لجواز
ان يكون العلم يلبس وهو جماد في اللوح ان اذهب يا جبرئيل الى عبدي محمد بمكة وقل له اقرأ باسم ربك الذي خلق كما
روي ما قارب ذلك ولا بد من طريق للرسول من الادميين مثل محمد انه يدله على انه جبرئيل وانه صادق فيما يقوله
وليس ذلك الا انه معجزة يظهر له صلى الله عليه واله كما روي انه رأى جبرئيل في الهواء وقد سد الافق ثم هبط
فالنبي محمد صلى الله عليه واله وقال انا جبرئيل او كما روي ان الملك جاءه فاخرجه الى البقيع وانتهى به الى مقبرة
فاذا حثوة من تراب فضربها برجله وقال قم باذن الله فانشق التراب فاذا انسان قد صار حيا وهو يقول
يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ثم ضربها فعاد كما كانت ثم انتهى به الى حثوة اخرى فضربها فقام
صاحبها وهو يقول الحمد لله ثم ضربها فعاد كما كانت فقال يا محمد على هذا يبعثون وغير ذلك من الايات
التي تظهر له صلى الله عليه واله انه جبرئيل وانه صادق فيما يخبر به عن الله عز وجل فهذه طريق ابتداء الشرع
الى محمد صلى الله عليه واله **واما الطريق للامة** الى معرفة الملة فالكلام منها يقع
في موضعين احدهما في تعيين تلك الطريق وثانيهما الكلام في كل نوع منها اما الموضع الاول وهو
في تعيين طرق الملة الحنيفية فهي ضربان احدهما الضرورة والثاني الاستدلال والضرورة ضربان احدهما

السماع وما يجري مجراه والثاني الأخبار والاستدلال بأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس ه
وأما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع منها **أما الضرب الأول** وهو السماع
وما يجري مجراه فذلك إنما يصح فيمن حضر النبي صلى الله عليه وآله فإذا سمع منه الأوامر والنواهي كان ذلك طريقه
إلى ملته لأن الإدراك يوجب العلم الضروري ويكون علماً ضرورة أن ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وعلماً باستدلال
أنه من الله تعالى لما ثبت له من المعجز الدال على نبوته وأن الأنبياء لا يجوز عليهم الكذب ونعني بما يجري مجرى السماع ما
يفعله صلى الله عليه وآله ويعلم الحاضرون ضرورة أنه ما قام يفعله في تلك الحال إلا لأن يفعل مثل فعله لجواز ما من
المؤذن عليه السلام بالأذان والإقامة ويتقدم يصلي فإنه يعلم الحاضرون بشاهد الحال أنه ألزمهم الاقتداء به وإن
كان لابد أن يستند إلى سماع منه صلى الله عليه وآله **وأما الضرب الثاني** وهو الأخبار
فذلك إنما يحتاج من لم يكن حضرته من الغائبين عنه في أطراف البلاد أو في غير زمانه صلى الله عليه وآله فإنهم إنما
يعلمون ضرورة ملته بالأخبار المتواترة من حيث أنه لا يمكن العلم بمراد الغير متى لم يحضره إلا بالأخبار المتواترة وقد
بينا أنها طريق إلى العلم الضروري وسنبين ما يعلم بهذه الطرق إن شاء الله تعالى **وأما النوع الأول**
من الطرق الاستدلالي وهو الكتاب فلسنا نعني بالكتاب إلا القرآن لأن الله تعالى
وصفه بأنه كتاب من حيث أنه مكتوب في اللوح المحفوظ وأنه قرآن من حيث اقترن بعضه ببعض والكلام منه
يقع في ثلاثة مواضع أحدها أن القرآن كلام الله تعالى والثاني أنه محدث مخلوق والثالث في كيفية دلالته على الأحكام
الشرعية أما الموضع الأول وهو أن القرآن كلام الله تعالى فالكلام منه يقع في عشرة مواضع أحدها أن
الكلام صفات زائدة على الجواهر ليست بذوات ولا أحكام وثانيها الكلام في تفسير حقيقة الكلام وثالثها في حكمه
في البقاء وغيره ورابعها الكلام فيما يحتاج إليه في وجوده وخامسها الكلام في أنه يشتمل على المتماثل والمختلف
وسادسها الكلام في الحكاية والمحكي وسابعها الكلام في الاسم والمسمى وثامنها الكلام في معنى الكلام
والمتكلم وتاسعها في أقسام الكلام وعاشرها في تفسير كلام الله تعالى أما الموضع الأول
وهو أن الكلام صفات الجواهر والأجسام زائدة عليها ليست بذوات ولا أحكام فقد اختلف الناس في ذلك
فذهب النظام إلى أن الصوت جسم ينقطع بالحركة فيسمع بانتقاله إلى الأذن وأن الكلام هو حركة اللسان ح

وذهب

203

وذهب قوم الى ان الكلام هو القدرة على التكلم وقيل على الحروف وذهب شيوخنا ابو علي وابو هاشم وابو عبد الله
والقاضي وغيرهم الى ان الكلام والصوت امور زائدة على الجواهر ليست بصفات ولا احكام بل من قبيل الذوات على
مثل قولهم في اللون والطعم وعندنا القول في ذلك واحد وهو انها صفات للجواهر والذي يدل على صحة قولنا
اما ان الكلام والاصوات زائدة على الجواهر فهو ان الجواهر والاجسام مشتركة فيما بينها ومفترقة في ان
بعضها يسمع منه الصوت والحرف دون البعض فلا بد ان يكون ما افترقت فيه ليس هو ما اشتركت فيه ووجه آخر
وهو انا نقدر على الاصوات والحروف التي في الكلام ولا نقدر على الاجسام فلا بد ان يكون زائدا عليها ولانها
مسموعة والاجسام غير مسموعة فلا بد ان يكون زائدا عليها ووجه آخر وهو انه كان يجب ان يفرق بين الاصوات
بحاسة اللمس وكذلك بين الحروف متى كانت اجساما لان الاجسام ملموسة وذلك يقتضي ان يفرق بينها الاصم وذلك
محال واما انه ليس بذات فالذي يدل على ذلك انه لا يعلم بانفراده على الصوت ولا يستقل بنفسه بل لا بد
في العلم به من العلم بالجوهر المختص به فلو كان ذاتا لما صح فيه هذه القضية الا ترى انا متى سمعنا الصوت لا نعقله
الا مختصا بالجوهر ولا نعقله منفردا فثبت انه ليس بذات وكما انا لا نعقله مستقلا بنفسه فانا لا نحتاج في العلم
به الى اعتبار غير الجسم فلا يجوز ان يكون حكما **واحتج** بعض اصحابنا بانه لو كان صفة للجسم لوجب ان يكون مقتضاه
وان لا يجوز خروجه عنه لانه يدرك بحاسة السمع والادراك لا يتناول الذات الا على صفتها المقتضاة كالتحيز
في الجوهر ولقائل ان يقول هذا مبني على ان الادراك لا يتناول الصفات كما يتناولها العلم ويتعلق بها
كتعلقه وكما يتناولها القدرة ويتعلق بها على ما تقدم بيان ذلك في ان الحركات والسكنات صفات وانها
مقدورة لنا وكذلك الكلام في ان الاعراض معلومة لنا وانا لسنا نحن كونا عالمين وظانين بل علومنا فكذلك
الادراك يتناول الصفات ويتعلق بها من الالوان والروائح والطعوم والاصوات وغير ذلك وليس كونها مدركة
يقتضي كونها ذواتا وانما الذي يكشف عن ذلك هو كونها معلومة بانفرادها وليس كل ما علم وجب ان يعلم
بانفراده فان كل عاقل يعلم انه عالم وان لم يكن كونه عالما معلوما بانفراده واما الثاني فلا يصح لانا
لو سلمنا ان الادراك يتناول الذات عليها فانه لا يجب ان يكون صفة مقتضاة فان ذلك مبني على اثبات
الصفات المقتضاة وعلى ان الادراك يتناول الذات عليها وقد بينا بطلانه في اول الكتاب فبطل بذلك ما قالوه

فأما قول النظام ان الكلام حركة اللسان فمحال لان الانسان قد يتحرك لسانه بغير كلام وقد يحرك الواحد
وحرك غيره فلا يكون ذلك كلاما لا من جهة العقل ولا اهل اللغة يسمون الحركة كلاما ولهذا يوجد الحركات
الكثيرة في الجمادات وغيرها ولا يسمونها كلاما ويصح عندهم ان يقول حركت وما تكلمت فلم يصح قولهم
وكذلك يصح ان يقول حركت لساني وما تكلمت فبطل ما قاله وأما من قال بان الكلام هو القدرة
على التكلم او على الحروف فقد ابعد لان الكلام مقدور لنا دون القدرة ولانه قد يكون قادرا ولا يتكلم
ولهذا يمدح على ترك الكلام مع القدرة عليه ويكون الكلام موجودا في الصدا ولا قدرة فبان بهذا بطلان ما قالوه
وأما الموضع الثاني وهو في تعيين جنس الكلام فقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا قال ابو علي الكلام
من قبيل الحروف ليس هو الصوت لا في الشاهد ولا في الغائب ولهذا جعل القراءة غير المقروء فالقراءة صوت والمقروء
الكلام عنده وهذا هو ظاهر مذهب ابي الهذيل فقد قال ان الكلام غير الصوت وليس يرجع به الا الى الحروف
وذهب ابو هاشم الى ان الكلام ما انتظم من الحروف والحرف هو الصوت الواقع على وجه الالف او الباء او الجيم او الراء
او غير ذلك والصوت والحرف امر واحد وهو مذهب قاضي القضاة والى عبد الله والى جعفر والى القسم ابن الاخشيد
وذهب الاشعرية الى ان الكلام معنى قائم بالنفس ليس من قبيل الحروف والاصوات شاهدا او غائبا وذهب الكلابية
الى مثل ذلك في الغائب دون الشاهد وان الكلام عندهم من قبيل الاصوات والحروف ٥ فاما الشيخ ابو الحسين الخياط فكره
الكلام في ذلك واستعفى منه حجة من قال بانه من قبيل الاصوات والحروف ٥ قال بانه لا يجوز في العقل
انفصال احدهما عن الاخر فلا يعقل الحروف المنتظمة المسموعة الا وهي كلام ولا يعقل الكلام الا وهو حروف
منظومة مسموعة ولا خلاف ان الصوت مسموع وهو معلوم ضرورة فلو كان الكلام امرا زائدا على الحروف والاصوات
المسموعة لجاز انفصال احدهما عن الاخر لانه لو كان بينهما تعلق من وجه معقول لمنع من انفصال احدهما عن الاخر
لم يكن بد من ان ينفصل في العلم احدهما عن الاخر فيتقدم العلم باحدهما قبل العلم بالاخر ليصح كون احدهما ليس هو
الاخر فانه لا ينفصل بين الغيرين الا على هذا الحد سواء كان بينهما تعلق الايجاب او الصحة الا ترى انه لا يتقدم تقدم
العلم بالمعلول على العلة ليصح كونه سواها او العلة على المعلول ليصح كونها سواه فلو كان الكلام ليس هو الصوت
المنتظم او الحروف المنتظمة من الاصوات لصح وجود العلم بالكلام من دون ذلك او ما الاصوات المنتظمة حروف فامر دون

الكلام

الكلام وكل ذلك محال **وحجة ابي علي** انه قد ثبت ان الصوت يوصف بما لا يوصف به الحروف
المنظومة التي هي الكلام فيقال صوت صافي والنوه (؟) وجهير ورقيق ويختلف بحسب المحال كصوت الطست خلاف صوت
الحجر عند الصكة وكذلك اصوات العيدان مختلفة وذلك لا يصح في الحروف المنظومة المنتظمة التي تسمى كلاما فثبت
ان الصوت غير الكلام ويمكن ان يحتج لابي علي وابي الهذيل بانه يعقل الصوت من دون الحروف المنتظمة نحو
اصوات العيدان واصوات الطيور وضرب الباب وصوت الطست فان ذلك ليس بكلام ويعقل الواحد منا وجود
الحروف المنتظمة التي هي كلام من دون الصوت وهو ما يسمى من القراءة مخافتة فانه يعتمد باللسان على مخارج الحروف
ويحرك بها ويعلم انه احدث الحروف من الزاي والبا والدال ويكون زيد مخافتة غير جهر ولا مسموع ولهذا
اذا كان في نفسه اصم فانه يجهر بذلك ويعلم الحروف ولا يعلم الصوت وان علمه غيره لان الله له فقد بان
انه يصح ان يعلم الصوت من دون الكلام وان يعلم الكلام من دون ان يعلم الصوت فلو كان احدهما الشي هو الاخر
ما صحت فيهما هذه القضية وهذا من اقوى ما احتج به لمذهب الشيخين ابي علي وابي الهذيل وهو الاقوى والله اعلم
وان كنا قد ذكرنا في كتاب التحصيل غير ذلك الا ان هذه الحجة هي التي رجحت عندنا هذا القول يزيدها
بيانا انه يستحق الثواب على القراة مخافتة حيث لا صوت له فلولا ان ذلك هو القرآن الذي هو موصوف بانه كلام ويجب عليه ذلك في الصلوة عند بعض
بما يصح فيه هذه القضية الا انه انما لحقه عليه ذلك متى كان اخرسا ولان المحل محتمل لها
الفقها ويستحب في حال ويكفي في ذلك انه فعل الحروف المنظومة في حال المخافتة
والاعتماد الذي فعله بلسانه مع الصكة موجب لها وايضا فان الصوت الحاصل عند الكلام محله غير
الهوى الذي يخرج الى الفم ومواضع الحروف
محل الحروف فان مخرجه من الحلق بما يوجد هناك من الاعتمادات في بعضها حيث لا يصح وجود تلك الحروف التي ليست
ومحل الحروف ومخارجها في الفم والتنفس وغيرها من الحلق ويبين ذلك بان يقبض الانسان على حلقه بيده
حلقته من جهة الحلق ولا يصح وجود ذلك الصوت من مخارجها ويعلم انه محلها متباينة فدل على ان احدهما ليس هو الاخر
وتحدث الحروف فانه يعلم حدوثها من دون الصوت فقد اجابوا
فاما قول ابي علي بانه يصح من الصبي الصوت دون الكلام فدل ان احدهما ليس هو الاخر
عن ذلك بانه انما لم يصح منه الكلام لانه يحتاج في نظم الاصوات على وجه يكون حروفا الى علم وذلك لا يصح في الصبي

هو قريب فاما احتجاج ابي علي باختلاف الاصوات في الصفا وغيره وقد قالوا ذلك يقع في الكلام
قالوا الصدا ولو قدرنا انه لا يقع فانما اختلفا لان الكلام صوت واقع على وجه يجري مجرى اختلاف التاليف
على وجه الائتلاف والتاليف من غير ائتلاف ومجرى اختلاف العلم والاعتقاد وكذلك ما يستحلى من الاصوات
قالوا ذلك لاجل اختلاف البنا فاما احتجاج ابي علي بان الكلام يوجد مع الكتابة والحفظ دون الصوت
فبعيد لانه مذهب فاسد على ما نبينه ان شاء الله تعالى ومما يحتج به لابي هاشم بانه قد ثبت ان الكلام مسموع
حسا ولغة وشرعا اما الحس فلانا نفرق بين الحروف من الرا والزاي والسين والشين وغير ذلك بالحاسة
السمع واما اللغة فلانهم يقولون سمعت كلامك وقال تعالى وان يقولوا تسمع لقولهم واما الشرع فقال تعالى
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقد ثبت ان ما عدا الاصوات ليس بمسموع كما ان ما عدا الطعوم
ليس بمطعوم وما عدا الرائحة ليس بمشموم فلو ان الحروف هي الاصوات ما صح ان تكون مسموعة ولقائل ان يقول
وما انكرتم ان المسموع لا يكون الا عرضا والمسموع من الاعراض شيان احدهما الاصوات وثانيهما الحروف والكلام
وان كان مسموعا فانه من قبيل الحروف وذلك يعلم ضرورة وما زاد على ذلك لا يعقل ولا يصح كونه مسموعا والكلام في
ذلك مشكل والله اعلم ومع اشكاله يمكن ان يقال اما الاصوات فانها لا تكون اصواتا الا وهي مدركة
مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ويعلم ذلك ضرورة فان اثبات صوت لا يدرك لا يصح ولا يعقل واما الحروف فانه يصح
ان يوجد ولا يدرك لما ذكرناه اولا وانما يدرك باقتران الصوت بها فيكون الشرط في صحة ادراكها
اقتران الصوت بها بدليل ان الواحد منا يمكنه ان يقرا ويوجد الحروف في مخارجها وان يعذر عليه الصوت لمانع
ولهذا لم يسقط عنه الصلوة عند ذلك فيجري اشتراط اقتران غيرها بها في صحة ادراكها كاشتراط اقتران الجوهرية
باللون في صحة رويته عند اصحابنا فكما انه لو وجد لا في محل لم يصح ان يرى كذلك في مسلتنا ولقائل ان يقول
انما يدرك في نفسه لا يشترط فيه ادراك غيره ولهذا لا يشترط في ادراك اللون ادراك الصوت ومما يمكن ان يقال
انما اذا كان مدركا بحاسة واحدة فانه يجوز ان يشترط فيه ادراك غيره بها كاللون والجسم لا يدرك احدهما دون
الاخر بل ادراك الجوهر شرط في ادراك اللون فلا يمتنع ان يكون ادراك الصوت شرطا في ادراك الحرف وان لم
يكن ادراك الحروف شرطا فيه وهذا كما انه يشترط في ادراك الصوت مع صحة الحاسة حصول انفتاح في الاذن

الى الصماخ

الى الصماخ اشبه وبين محل الصوت وان لا يكون هناك سد مانع بدليل انه اذا حصل في الجدار خرق امكن ان
يسمع ما وراه من الصوت والكلام في الصوت يذكر حدا والله اعلم بتفصيله ولولا ما يحتاج اليه من الاصوات في
معرفة كلام الله تعالى وتمييزه عن غيره ما تكلمنا فيه اصلا وقد استقصى بعض المتكلمين بعضا عن ان يسأله عنه كما
تقدم ذكره **واما قول** من انه معنى في النفس فقد ابعد لان اثبات كلام ليس من قبيل الحروف والاصوات
لا يعلم ضرورة ولا يصح ان يكون الطريق فان المعقول من الكلام هو ما كان من قبيل الاصوات او الحروف كما ان
المعقول من المشي هو ما كان من قبيل الحركات المخصوصة فمن اثبت ما ليس بحروف كلاما كمن اثبت ما ليس بحركة مشيا واذا
كان لا يعقل لم يصح ان يكون الطريق لان الطريق الى الشي فرع على كونه معقولا في نفسه واثبات ما هذه حاله
لا يجوز فان قيل فما يعقله الا بين ان الانسان يقول في نفسي كلام وعلى هذا قال الشاعر
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا قلنا هذا لا يصح لفظا ولا معنى اما المعنى
فلانه ليس في النفس الا الاعتقادات والعلوم والارادات والافكار والظنون وما اشبه ذلك مما يحل في القلب
فاثبات امر زايد على ذلك لا يصح واما من جهة اللفظ فلان اهل اللغة لا يسمون هذه الامور بكلمات كلاما ولهذا
يصفون الانسان بانه ساكت معها فاما قول القايل في نفسي كلام فهو مجاز عند اهل اللغة والغرض به معنى الحذف
اي في نفسي العزم على الكلام كما يقال في نفسي كتابة وبناء دار وان لم يكن في نفسه الا العزم على ذلك والفكر فيه
والتصور له والعلم بتدبيره وعلى هذا الحمل ما قال الشاعر فاما قولهم بانه قايم بالنفس فهو لا يصح
لانهم ان ارادوا القيام بمعنى الاستمساك فقد بينا انه ليس بجسم وان ارادوا القيام بمعنى الدوام كما قال تعالى الحي
القيوم اي الدايم لم يصح لانا بينا ان شا الله تعالى ان الكلام لا يبقى وان عنوا به القيام بمعنى الحفظ والعلم كما قال
تعالى قايم على كل نفس بما كسبت لم يصح لان الكلام لا يكون حافظا للنفس ولا عالما بها ولا هذا المعنى من شانه وان
ارادوا القيام بمعنى الحلول لم يصح عند جميع المتكلمين لما بينا انه تعالى متكلم ولا يحله الكلام ولا هو صفة له ولا من
حق المتكلم ان يحله الكلام بل قد يكون متكلما ولا يحله كما سنبينه ان شا الله تعالى في معنى المتكلم وايضا
فقد ثبت ان الخرس يمنع الكلام وكذلك السكوت فلو كان معنى في النفس او قايما بها لما منع من ذلك كما لا يمنع الشلل
الذي في اليد من وجود معنى في النفس وايضا فلو كان معنى في النفس او قايما بها لما صح ان يدل عليه العبارة
التي في اللسان اولى من ان يدل على ساير معاني النفس اذ لا تعلق بينها وبينه من وجه معقول فكان لا يمنع

ان يكون مختصا بالمسانه وان كان الشي الذي في النفس ليس الا الامر او النهي فهذا الموضع الثاني وأما الموضع الثالث وهو في حكمه في البقا وغيره فقد اختلف الناس في ذلك اختلافا كثيرا واضطربت اقوال الشيوخ فيه فذهب الشيخ ابو الهذيل وابو علي الى ان الكلام معنى باق غير الصوت وجعلا القراءة الصوت والصوت مما لا يبقى والمفرق وهو الحروف قال ابو علي وانما يبقى الكلام مع احد امور ثلثة مع التلاوة ومع الحفظ ومع الكتابة قال وما لم تعدم التلاوات كلها والحفظ كله والكتابات كلها لا يعدم وذكر ذلك في كلام الله تعالى ثم انه لعد ذلك اوزد على نفسه ان القايل اذا قال الحمد لله فلا فرق بين ان يقصد به التلاوة او لا فيما وجب ان يكون كلامه تعلق مع القصد يوجد لا مع عين القصد فرجع عند ذلك عن القول ببقا الكلام وقال اما السيفه الله احد وهو ان المسموع من القاري لكلام الله تعالى شيان احدهما فعله تعالى والثاني فعل القاري وانه حرف مسموع غير الصوت الذي يقارن الحروف وقال انها كلامه فاما الشيخ ابو الحسين الخياط فقد استقصى في مسايل ابي القاسم في الكتاب من الكلام في هذه المسلة ومسلة الدار ومسلة المكاسب ومسلة تحريم اموال الناس واما الاسكافي فقد فصل بين كلام الله تعالى وكلام غيره فاثبت كلامه تعالى باقيا دون كلام غيره وهذا العدد المذاهب وذهبت الكرامية الى بقا الصوت وجعلت ادراكه موقوفا على حال الحدوث دون حال البقا وذهب ابو هاشم واصحابه الى ان الصوت لا يبقى وبنى عليه ان الكلام لا يبقى وهذا هو الصحيح والذي يدل على ذلك انه لو كان يبقى لوجب ان لا يعدم الا بعدم محله لانه لا ضد له يصح ان يطرا عليه ولو كان كذلك لوجب ان يسمع الصوت والكلام على حد سماعه اولا لانه حاصل على الحد الذي لاجله يدرك ولو كان كذلك لوجب ان يضطرب على السامع قول القايل زيد فانه لا يكون زيدا اولى من كونه ديزا او دزيا من حيث انه انما يسمعه زيدا بان يسمع الحروف الاول ثم يعدم فيسمع الثاني وحده عقيبه ثم كذلك الثالث فالشرط في ادراك الكلام منتظما ان يسمع كل حرف وحده ولا يعقل غير ذلك ولو بقي وادركت جميع حروفه معا لم يكن كلاما فضلا عن ان يكون مدركا وايضا فكان يجب ان لا يزول سماع الرعد والزلازل التي كانت اولا ولا ادراك اصوات العيدان وغيرها وهذا محال وايضا فان كل عاقل يعلم بالضرورة عقله انتفا الاصوات بعد وجودها وكذلك الحروف سوا كانت سرا او جهرا فلا يخلو ان يكون انتفاوها بضد او ما يجري مجراه او لا والاول باطل لانه لا طريق الى اثبات ضد للصوت ولا للكلام ولا

بوجه

بعلم نفسه واثبات ما هذه حاله لا يجوز والذي يجري مجرى الصدا ليس الا بمحله ومعلوم انه باق على حالته فثبت
انه اسقى بنفسه وهذا هو معنى الحادث عن الباقي فاما قولهم في المكتوب كلام باق فهو باطل لانه لو كان
لوجب ان يسمع كما يسمع الكلام وايضا فلو كان فيه كلام لما احتيج الى معرفه المواضعات في الكتابات حتى
عرف المواضعه في الكلام ومعلوم خلاف ذلك وايضا فكان يجب ان لا يقع الفرق بين الراء والزاي والسين
والشين في الكلام كما لا فرق بينهما في الكتابه وهذا محال وايضا فكان يجب ان يكون الحرف الواحد من
الكلام محتاجا الى محال كثيره كما احتاج اليه الحرف الواحد من الكتابه نحو كتابه السين وغيره وايضا فكان
يجب اذا وجدت الكتابه معكوسه ان يكون الكلام معكوسا وايضا فكان يجب في اللوح المسود ان يكون فيه
كلام لانه يمكن احد بعض سواده على وجه يكون الباقي كتابة فلم يصح ما قاله فاما قولهم انه يمكن معرفه المراد
بها فلذلك كانت كلاما فانه لا يصح لانه يصح معرفه المراد بالاشاره والنظر في الحجر وغيره ولا يكون كلاما واما
قول المسلمين في المصحف كلام الله فهو مجاز والمراد ان فيه الامارات بالمواضعات الكتابيه على ما يمكن الانسان
ان يتكلم به اذا علمها واما قولهم في الحفظ كلام فذلك باطل لان الحفظ هو العلم بان يراد الكلام على ضرب
من النظام ولا طريق الى ازيد من ذلك في حد نفسه وايضا فقولنا فلان حافظ مجاز من الكلام مشبه بحفظ المتاع
عن التلف لما كان العلم يمنعه عن الزوال وليس الغرض انه متكلم وايضا فانه يكون حافظا ولا يسمع منه كلام
وايضا فقد يكون حافظا ولا يصح منه اداء الكلام لمانع من ذلك وايضا فيجوز ان يخلق الله تعالى الحفظ
وان كان الكلام من فعل العبد وايضا فانه ان جعله عين الحفظ فيبطله ما ابطلنا به قول الاشعريه وان جعله
باقيا في القلب فكلامه كلامهم وقد مر ابطاله وان جعله باقيا في الحاسه وان كان الحفظ في القلب فقد ادعى
خلاف ما يعلم بالضروره خلافه فانا نعلم ان كلامنا وان كان حفظه ليس بموجود في اللسان بعد السكوت وايضا
فان السكوت ينافي الكلام وكذلك الخرس ولا ينافيان الحفظ ولا يفترق الحال بين ان يكون حافظا اخرس او حافظا
بغير خرس واما احتجاجهم على ان الامه اجمعت على ان هذا المتلو كلام الله فمن خالف هذا الاجماع فهو باطل
فهو صحيح ويستبين ان قولنا لا خالقه وانه كلام الله عز وجل عرفا لا لغه واحتج بانه لو لم يبق لقدرنا على
الاتيان بمثله والجواب انا انما نكون ابتدانا بمثله لو كنا ابتدانا ذلك فاما من روى ما قاله امرؤ القيس فغير
معارض له عند احد من العقلا واحتج بان القارئ يلحن والقران لا لحن فيه فان القراه غير المقرو وهذا الكلام ضعيف

لانا قد بينا انا انما نسميه كلام الله بالمعنى العرفي وسيأتي بيانه مفصلا ان شا الله تعالى فاذا لم يزيدوه على ما كان عليه
وقلنا بانه كلام الله قلنا هو لحن كما ان صلوتنا هي صلوة رسول الله صلى الله عليه واله ولا يلزم اذا فسدت
ان يكون قد فسدت صلوته عليه السلم وايضا فانما اضفنا اللحن اليه لان لا يوهم الخطا على كلام الله تعالى وذلك لا
يجوز فاما قول ابي علي ثانيا وهو انه يحدث مع القراة كلام هو فعلنا وكلام هو فعل الله تعالى فذلك لا يصح
وهو اظهر في البطلان من الاول وذلك لانه يقتضي ان يكون اذا اكثرنا لذلك منه قصدنا بحكايته كلام الله تعالى اقوى من ان
لا نقصد ذلك على ان الصوت منا على سوا وهذا محال فان الواحد منا لو بالغ في الجهر عند القراة ما زاد على
ما يبلغ فيه من غير قراة وايضا فاذا جاز ان يوجد كلامه تعالى عند فعلنا فما يومن من وجود فعل الله تعالى عند سائر
المسببات وهذا يبطل الثقة بتعلق الفعل بالفاعل منا من كل وجه ويقتضي ان يكون يجوز بعض ما يقف على اختيارنا
من فعل الله تعالى بحيث يوجد عند فعلنا وايضا فذلك يبطل الاجماع الذي كان ذكره اولا على مذهبه فما
المخرج منه على قوله وايضا فذلك يقتضي ان يكون بعض ما نسمعه متنافيا وبعضه حسن متى تعلق القبح بفعلنا وان
يكون بعضه صادقا وبعضه بخلافه ولحنا وبعضه بخلافه وكل ذلك محال فثبت بذلك الموضع الثالث
واما الموضع الرابع وهو فيما يحتاج اليه الكلام والصوت في الوجود فقد اختلف الناس في ذلك فقال
الشيخ ابو علي يحتاج الصوت في وجوده الى صلابة المحل من اي فاعل وجد وقال الشيخ ابو القسم يحتاج الصوت الى الصلابة
وقال الشيخ ابو هاشم يحتاج الى الصلابة من فعلنا ٥٥٥ ولا يحتاج الى حركة محله بل يوجد في المحل الساكن
وحكي له مثل قول ابي علي في حاجته الى صلابة المحل ٥ واختلفوا في الكلام قال ابو علي يحتاج في وجوده الى بنية
في محله والى حركة واعتماد يولده شاهدا او غائبا وقال لا بد ان يبني الله تعالى محل كلامه كهيئة الفم واللسان والشفة
ثم يحدثه ولابي هاشم فيه اقوال مرة قال يحتاج الى ذلك كما قال ابو علي وقال مرة لا يحتاج الى الحركة بل الى
البنية وهو قول الشيخ ابي علي بن خلاد وقال مرة لا يحتاج الى ايهما وانما هو يحتاج الى المحل في وجوده قال فاما
القادر منا فهو محتاج الى الالات في حدوثه والى الحركة والاعتماد فيصح منه تعالى ان يوجد الكلام في جوهر
واحد وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى حاجة الكلام الى البنية والى الحركة والمقالة كمذهب ابي علي وذهب
قاضي القضاة الى ان الصوت والكلام انما يحتاج الى المحل في وجوده شاهدا او غائبا ولا يصح وجوده لا في محل وانما
يحتاج الى ذلك من فعلنا وهو قول الشيخ الحسن بن احمد بن متويه واحتج اصحابنا على حاجته الى المحل

قال ولا يحتاجان الى البنية ولا الى الاعتماد ولا الحركة

بانه يتولد عن اعتماد الجسم عن الجسم ومصاكته له فلا يجوز ان يولد ذلك على هذا الشرط الا في محل لان الاعتماد
والمماسة لا يوجدان الا في محل   ولقائل ان يقول اذا كانت حاجته الى ذلك لما يولده او لشرط فيه وقد بينت ان الله تعالى
قادر على الحكاية ابتداء فيصح وجوده لا في محل   **حجة اخرى** لهم وهو انه مسموع وكما انا نفصل بين الاصوات
نفصل بين جهاتها فالعلم بها عند الادراك علم بمحالها فلا يوجد الا في محل   ولقائل ان يقول انما يقع الفصل
فيما له محل فاما اذا وجد لا في محل فلا فصل كما انا في بعض الاحوال لا نفصل بين الجهات التي سمعنا منها الصوت ولهذا
جعله بعضهم حجة على انه يفتقر الى الصماخ   **حجة اخرى** وهو انه من فعلنا فيحتاج الى محل وليس حاجته
الى ذلك للفاعل والا صح منا ان نوجده لا في محل منه اخترنا ذلك ولا للعلة لان الكلام فيها كالكلام فيه فيجب ان
يرجع الى نفسه   ولقائل ان يقول اما انكرتم ان يكون ذلك يرجع الى الاسباب الموجبة له عندكم من الاعتمادات والاشراط
بالصكة والله تعالى يصح ان يوجده بلا سبب   **حجة اخرى** لهم وهو انه يختلف بحسب المحال فان صوت
الطست يخالف صوت الحجر واصوات العيدان تختلف وتخالف غيرها   ولقائل ان يقول هذا يصح فيما له محل وما لا محل
لا يختلف بحسب ذلك   **حجة اخرى** لهم وهو ان الحروف تتضاد او تقدر ذلك فيها فلو وجدت لا في محل او
كان لها وللصوت ضد وهو لا في محل لما صح ان يوجد في العالم الا حرف واحد دون ضده او صوت واحد دون
ضده ولادى الى اجتماع الضدين على الوجه الذي تضادا عليه ومعلوم انه يصح وجود الحروف والاصوات الكثيرة
وهذا اقوى ما احتج به   ولقائل ان يقول ان هذا مبني على تضاد الحروف وليس الامر كذلك عند ابي هاشم
ان بعضهم لا يذهب اليه   وايضا فاذا وجد لا في محل امتنع اجتماعهما فلا معنى لقولهم انه يصح وجودهما
مع قيام الدلالة على امتناع ذلك مع تضاده والقول بانه لا في محل   فاما على **قولنا** ان الاصوات
والحروف من قبيل الصفات كما في سائر الاعراض فالذي يدل على انها محتاجة الى المحل انا لا نعني بالمحل الا الموصوف
بها وقد بينت انه لا يعقل وجود الصفة من دون الموصوف ولا يعقل وجود الصوت والحروف من دون الموصوف بها وهو
المحل يبين ذلك ويوضحه ان اثبات عرض لا في محل لا يعقل ولا يصح ان يكون اليه طريق واثبات ما لا يعقل ولا
يصح ان يكون اليه طريق لا يجوز وتجويزه يؤدي الى افساد العلوم الضرورية بما لا يجوز بطلانها واستحالة معلوماتها
وان كان ذلك لا يعقل ولا اليه طريق وقد بينا ابطال ما ذكروه من صحة وجود الارادة لا في محل فيما تقدم فلا

نطول به هاهنا وليس يقع اشكال ولا خلاف بين شيوخنا في حاجة الصوت من فعلنا الى محل والكلام الى
بنية مخصوصة فالمعلوم ضرورة انه لا يمكننا خلاف ذلك ولهذا لم يصح منا ايجاد الكلام في اليد والرجل لما لم يصح منا
الا بآلة من الفم واللسان والشفتين وكذلك الاصوات لم يمكننا بالضرورة ايجادها الا في محل وهذا كله يعلم باضطرار
واما الكلام في ان ذلك هل هو لامر راجع الى الصوت والحروف فيجب فيه تعالى ان لا يصح منه ايجاد ذلك الا في محل ولا في
غير البنية ام هل هو لامر راجع الى الفاعل وعندنا ان حاجة الاعراض الى المحال لامر راجع اليها وهو حاجة الصفة
في ثبوتها الى الموصوف سواء كان وصفها بالحال في اللغة العربية او عقل كونها صفة لها وان لم نسمع ذلك من اهل
اللغة لان الاوضاع لا تخرج الشيء عما هو عليه ولا تحيله الى غيره فاما حاجة الكلام الى البنية من فعل الله تعالى
فاحتج ابو علي بان احدنا لا يقدر على الكلام الا على هذا الوجه الذي ذكرناه فيجب ان لا يعقل وجود الكلام الا مع ذلك
ولقائل ان يقول ان هذا اعتماد على مجرد الوجود فلا يصح ويمكن تقوية هذه الحجة لابي علي وهو ان يقول ان الواحد
منا لا يمكنه ايجاد الكلام الا مع الفم واللسان والشفتين واما الكيفية فذلك لامر راجع الى الكلام في نفسه فيجب في كل
كلام ان يكون كذلك سواء كان من فعل الله تعالى اولا واما قلنا بانه لا يصح من الواحد منا ايجاد الكلام الا كذلك
لانه معلوم باضطرار ولهذا لم يصح منه ايجاده بيده ولا رجله ولا بشيء من الآلات الخارجة عنه مع انه يمكنه ايجاد
الصوت بها فدل ذلك على ما قلنا واما قلنا بانه انما لم يمكنه ذلك لامر راجع الى الكلام الذي هو الحروف المنظومة
لانه لو رجع الى انه قادر لتعذر عليه ايجاده اصلا ولو رجع الى انه لا يملك الا السبب لتعذر عليه بلسانه لانه كذلك
او لصح منه ايجاده في يده لانه قادر على ذلك السبب من الاعتماد والحركة والصكة وجميع ما يتوهم ان الفاقد
لذاته لا يحتاج اليه في ايجاده لانه اذا صح منه بالفم واللسان مع انه ليس بقادر لذاته بل بقدرة وكان لا يحتاج الآلة
الا في فقط او بالفاعل على حسب الخلاف في ذلك وكان قادرا بيده ورجله على الاسباب التي توجد بها في الفم واللسان
والمحل محتمل وجب ان يصح منه ايجاده في يده ورجله فلما علمنا استحالة ذلك فيه علمنا انه لم يمتنع منه لاجل انه ليس
بقادر لا لذاته ولا لاجل انه يحتاج الى سبب لا يمكنه ايجاده الا بالفم واللسان وسائر البنية المخصوصة ومخارج
محالها يزيده بيانا ان الحروف تختلف مخارجها مع اشتراكها في الجوهرية ولهذا لا يوجد الراء حيث يوجد
السين ولا الميم وكذلك سائرها فلولا حاجة كل حرف منها الى بنية مخصوصة لما صح فبهذه القضية

فلم يصح الا ان يتعذر عليه منه سائرها وان لم يستحيل في نفسه
الا ان يوجد الا في الفم واللسان ص

بذلك

يزيده تأكيداً أن الحروف والكلام لا يوجد في جميع الهواء وإنما يوجد في بعض منه وهو ما يكون في الصدا
فلولا أنه يحتاج إلى بنية مخصوصة ما صح فيه هذه القضية ولسنا نشترط فيه بنية الحياة ولهذا يصح وجوده
في الصدا وإنما نشترط فيه لحروف بنية مخصوصة وبنية مخصوصة كبنية الفم واللسان فثبت أن ذلك راجع إلى نفس
الحروف لا إلى غيرها وإنما قلنا بأنه إذا كان كذلك لم يوجد من فعله تعالى إلا كذلك لأن كونها حروفاً حاصل
من جهته تعالى فيجب أن يحتاج في نفسه إلى ذلك والإعادة إلى حاجة الحروف إلى البنية المخصوصة بالنقض والإبطال وهذا
أقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي **حجة** أبي هاشم وقاضي القضاة فيما اجتمعا فيه هو أنه لو احتاج
إلى بنية مخصوصة لما صح وجوده في الجماد وقد صح وجوده فيه ولقائل أن يقول لسنا نشترط فيه بنية الحي ولكن
بنية كمخارج الفم وما تنقل بها الأشكال التأليف عند الاحتياج إلى بنية وإن لم يحتج إلى الحياة وقولهم المحل إذا كان في حكم
الواحد لا يصح فإن وجود عرض في محلين لا يعقل فضلاً عن أن يصحب عليه دلالة ثم إنا نكرم أن يكون البنية المخصوصة
المحضة بالحيوة شرط في إيجاد الكلام بها وحصولها من دون حياة شرط في وجود الكلام في حق الواحد منا إذا
كان الفعل يفتقر بتلك البنية وبالقادر لذاته ويمكن أن يقال إن هذا إنما يحتاج إليه الواحد منا فأما القديم
تعالى فلا يحتاج في إيجاده إلى ذلك ولقائل أن يقول إن الحاجة ليست راجعة إلى الله تعالى وإنما الذي يحتاج إلى
البنية هو الكلام فكما أنه يحتاج إلى المحل عند الجميع وكما لا يصح وجوده منه تعالى إلا في المحل لما كان ذلك مستحيلاً في
نفسه كذلك لا يصح وجوده منه تعالى إلا في البنية المخصوصة لما كان ذلك مستحيلاً في نفسه ولقائل أن يقول ما تعني
بقولك إنه يستحيل في نفسه أن يوجد إلا في البنية المخصوصة إن عنيت أنه لا يصح إلا في الفم واللسان والشفتين على
هيئاتها وصورها بطل الكلام الموجود في الصدا فإنه يعلم ضرورة أنه ليس كذلك وإن أردت بذلك أنه
يحتاج إلى التأليف على مثل هيئة الفم من دون حياة أو إلى التأليف على وجه مخصوص أو التأليف المطلق لزم أن يصح من
الواحد منا إيجاد الكلام بيده متى ألف ما هو على مثل تلك الصور المخصوصة ومعلوم خلاف ذلك وفي ذلك دلالة
على أنه لا يستحيل لنفسه وجوده من القديم تعالى من غير هذه البنية وهذا الاعتراض قوي جداً **حجة**
لأبي هاشم وهو أنه لو احتاج إلى بنية مخصوصة لما اتفق الكلام مع اختلاف الألسنة والأفواه في البنا ومعلوم
اتفاقهما مع ذلك **حجة أخرى** وهو أنه لو احتاج إلى البنية لوجب أن يحتاج إلى المجاورات وذلك
يؤدي إلى الحاجة إلى الصدين لاختلاف المجاورات مع اتفاق الكلام ولقائل أن يقول وما أنكرت

من ان الشرط الامور المختلفة في الشي الواحد الا ترى ان الحياة مشروطة بالبنية مع الحاجة الى القدرين الا انه لا
يحتاج الى اجتماعهما كذلك في مسئلتنا • فاما اختلاف الابنية والافواه في السامع اتفاق الكلام فلا يمنع من الحاجة
الى البنية لانه لا يحتاج الى بنية معينة بل الى ما يجري مجرى الفم واللسان صغر او كبر عظم تجويفه او لا واقوى
ما يحتج به لقاضي القضاة ان يقال لا دليل يقتضي حاجته الى البنية لامر راجع اليه في نفسه لجواز وجوده في نفسه في
غيرها كالقدر او ما لا طريق الى صحة كيفية نحو من فعل الله تعالى ان يوجد لا في بنية مخصوصة • فاما
حاجته الى الحركة فاحتج قاضي القضاة بان الاصوات يصح وجودها من دون حركة محلها كما اذا اطرحنا الجوزة على سندان
لان الصوت يظهر في ظاهر السندان لحدوثه في الجوزة ولا حركة في السندان بل على حالته في السكون • وهكذا
الحرف يولده الاعتماد والحركة مصاحبة للاعتماد ويبطل الحركة في الثاني وهو حالة وجود الحرف فان ابن الصوت
والكلام يوجد من دون حركة وذلك يدل انه لا يحتاج الى الحركة • ولقايل ان يقول اما في الشاهد فلا بد من مصاكة
من الواحد منا ثم قد يوجد المصاكة والحركة في كل واحد من المحلين وقد يحصل المصاكة من احدهما والاخر ساكن
فاما ان يوجد الصوت من دون مصاكة وحركة منا فلا يصح • وايضا فان احتج الى ذلك فيجب ان يصح منا ايجاد الصوت
في محل قدرة اليد ومعلوم خلاف ذلك • وكذلك فانه لا يمكننا ايجاد حروف الكلام الا بمصاكة اللسان لمخارج
الحروف نحو المصاكة والحركة عند حدوث الطاء والميم وغير ذلك • ويمكن ان يقال ليس هذا في جميع الحروف فانه
يمكن احداث الجيم معجمة من غير ... والخاء غير معجمة والواو من غير مصاكة • فاما الحركة فقد لا يوجد مع الحاء والخاء
وان وجدت مع الواو • واذا ثبت هذا لم يصح ان يقال حاجتها في نفسها الى حركة ولا مصاكة بل انما يحتاج الى
ذلك من الواحد منا حسب ما يحتاج الى السبب من فعله فلا يحتاج الى ذلك اذا كان من فعل الله تعالى • حجة
ابي علي انه يثبت بثبوت الحركة ويزول بزوالها الا ترى ان الطست اذا انقر وطن ثم سكن فانه يبطل طنينه بزوال
الحركة والواحد منا لا يمكنه ان يوجد الصوت الا بالحركة معها لا يولده وانما يولده الاعتماد فدل على الحاجة الى
الحركة ومثل هذا الغلط في حاجة الصوت الى الصلابة لما ثبت ان الاجسام الرخوة لا يصح فيها الصوت كالقطن لا صوت
فيه اذا ضرب بعضه ببعض او ضرب عليه • ولقايل ان يقول وما انكرتم انه انما احتاج الى الحركة لحاجته الى المصاكة
من فعلنا والمصاكة ما الف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية او حركات يتخلل السكون بينها • ولهذا
اشترطنا في توليد الاعتماد للصوت من فعلنا صلابة المحل لما كان لا بد من توليد الاعتماد للصوت من فعلنا

والالة

ولا يسقط هذا احداث الصوت والكلام في اللسان لانه يحدث فيها باصلابة بالقادر • واما قول من
شرط وجود الصوت بان يوجد في الهوى بحيث لا يصح وجوده الا فيه • فاحتج انه يثبت بثبوت الهوى وينتفي بانتفائه
الا ترى ان من منع من النفس لم يتمكن من الكلام وان كان فيه المصاكات والحركات في اللسان فبان انه يوجد بالهوى
وانه عند عدمه لا يصح وجوده • وايضا فعند ضيق النفس يعسر الكلام وعند اتساعه يتسهل الكلام ولهذا الحق
الاصوات في البوقات والصفارات والمزامير واليراعات لاجل الهوى الذي تخلله الاصوات وكذلك ما يقع عند
التقطع من الصوت لاجل حلوله في الهوى • ويمكن ان يقال في ذلك هذا انما يدل على انه يحدث فيه ولا يدل على
انه لا يوجد عند عدم الهوى ولا على انه لا يوجد في غير الهوى من المحال • فانا نعلم وجود الحروف في محالها ولهذا
تختلف بحسبها وهي اصوات مخصوصة او معها اصوات على حسب الاختلاف • ولهذا اختلف اصوات الاجسام فان
صوت المجوف خلاف غيره وصوت البوق خلاف صوت الطست والحجر وما يسمع من ضرب الحديد على الحديد لا يساوي
ما يسمع من ضرب الصفر على الصفر فلولا انها تحل في محال من غير الهوى لما جاز اختلافها بحسب المحال وهذا هو الاصوب
والله اعلم • فاما حاجة الصوت الى الاعتماد فهو مذهب ابي هاشم فانه قال بانه يتولد الصوت • وابو علي
ذهب الى ان الذي يولد الصوت هو الحركة وان الحركة تولد الحركة ايضا وقال ابو هاشم الحركة لا تولد الا عن الاعتماد
واحتج ابو هاشم بانه لو ولدت الحركة الحركة لكان قد ولدت ضدها وهذا محال لانها بان تحيل ضدها اولى
من ان تصحح وجودها وهذا هو الاصوب • واحتج على ان الاعتماد هو المولد للصوت بانه يكثر بحسب كثرة
الاعتماد ويقل بقلته وينتفي بانتفائه • فاما تولد الحركة للصوت فاحتج على امتناع ذلك بان الحركة لا جهة لها
والصوت يحصل عند الحركة في غير جهتها فيجب ان يكون محتاجا الى ما يختص في توليده بجهة وليس ذلك الا الاعتماد
ومعنى اختصاصه في التوليد بجهة انه يولد في البعض من محله والكون لا يصح فيه ذلك والا لادى الى ان لا يولد في جهة
اولى من جهة لان الجهات معه على سواء • فاما ان يولد في جميعها فهو محال او لا يولد اصلا او يولد في بعضها دون
بعض من دون مخصص وذلك محال • واما الموضع الخامس وهو انه يشتمل على المتماثل والمختلف فلا اشكال
في تماثل الاصوات والحروف • وانا نعلم اشتباه بعض اصوات العيدان وضرب الابواب ونغمات الطيور واختلاف
بعضها فان ضرب الباب يخالف لما يقع بالاوتار وغيرها والكلام في الحروف اظهر فانا نعلم تماثل الحروف
واختلافها ضرورة الا ترى ان الزاي تشبه الزاي وتخالف السين وكذلك الحروف ولهذا علمنا ان الداخل

فقد كونا تسعة وعشرون حرفا وعلمنا حصرها في ذلك لاختلافها في نفسها هذا في اللغة العربية وان كان
يوجد في بعض اللغات حروف بين الجيم والشين والقاف والكاف والباء والفاء • وقد تشتبه الحاء في الراء المضمومة
والمشددة • قال ابو هاشم هما مختلفان لثبوت الفصل بينهما • وقال الشيخ الحسن بن احمد بن متويه يمكن ان يصرف
هذا الفصل الى ما يعرض بهاتين الحرفين فان الضمة عند الاشباع تكون واوا والكسرة عند الاشباع تكون ياء وهذا
الذي ذكره صحيح • فاما تضاد الحروف فقد ذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم الى تضاد ما اختلف منها وهو قول
الشيخ ابي القسم وقطع قاضي القضاة على نفي التضاد في بعض كتبه وذهب ابو عبد الله البصري الى الوقف وهو ما
استقر عليه كلام قاضي القضاة وهو الذي نصره الشيخ الحسن بن احمد بن متويه • حجة الشيخين انه لا يصح اجتماع حرفين
مختلفين منها وذلك دليل التضاد كما في السواد والبياض • حجة القاضي انه انما لم يصح ذلك لاختلاف
المخارج في الشبه وتقاربها والاول حرف من جوهر بتلك المخارج لو نقل الى المخرج الاخر لصح وجود ذلك الحرف
الاخر فيه ولانه لا طريق الى التضاد فيها توجب نفيه • حجة من قال بالوقف انه لا دليل يدل على واحد من
الامرين فلم يجز القطع على واحد منهما فان كل ما ذكروه مما يجوزه العقل ولا يحيله • فاما القول بانه لا
طريق الى التضاد فانما يصح ان يكون دليلا متى دل الدليل على انه لا يصح ان يكون اليه طريق وهذا في الموضع الخامس
والله الهادي • واما الموضع السادس وهو في الحكاية والمحكي فالكلام ها هنا يقع في ثلثة فصول

فصل فيما يصح حكايته • وفصل في شرط الحكاية • وفصل في الحكاية هل هي المحكي ام لا •

اما الفصل الاول

وهو فيما يصح حكايته فالحكاية لا يصح الا فيما هو مدرك كالكلام او ما يجري مجراه من اشارة او كتابة او مشي
وان كان بعض المدركات يتعذر حكايته الا على من خص بفضل علم مثل اصوات بعض الطيور وصرير الباب وامثال
ذلك • واما الارادات وافعال القلوب فلا يصح حكايتها والعلم بتعذره واستحالته باضطرار • خ

واما الفصل الثاني وهو في شروط الحكاية فلها في الكلام شروط منها ان لا تختلف اللغتان والا
فاللغة الفارسية لا تكون حكاية اللغة العربية وانما يكون حاكيا معناها فقط • ومنها ان لا يتغير الفائدة
فانه لو كان مفيدا والحكاية غير مفيد او مطلقا والحكاية مشروطا لم يكن حكاية له • ومنها ان لا يكون مخالفا
له في اعرابه ولا حركاته ولهذا لا يكون الملحون حكاية للمعرب • ومنها ان يكون قاصدا الى الحكاية
او في حكم القاصد فالاول ان يقصد بقوله بسم الله الرحمن الرحيم قراءة الاية حكايته عن الله فان لم يقصد هذا

واما الفصل الثاني

بالحكاية

بل على وجه التشبيه بها في أول الأمور لا يكون حاكيا . والذي يجري مجرى القصيدة هو أن يأتي من ذلك بما لا
يشتبه الحال فيه أنه من كلام الغير وأنه لم يقصد به معنى آخر يختص به في نفسه فإن من سمع منه شعر امرئ القيس
يقال هو حاك وكذلك من سمع سورة من القرآن يقال هو حاك . **وأما الفصل الثالث** وهو
أن الحكاية هل هي المحكي أو غيره فقد اختلف الناس في ذلك فذهب الشيخان في ذلك أبو الهذيل وأبو علي إلى أن الحكاية
هي المحكي بناء على نفي الكلام وتبعهما الإسكافي على ذلك في كلام الله تعالى . وفي الشاهد قال الحكاية غير المحكي
وذهب أبو هاشم إلى أن الحكاية غير المحكي وإن كان يقول بأن القراءة هي المقروء وهو الصحيح . والذي يدل على ذلك
أنه قد ثبت أن الأصوات والحروف لا يجوز عليها البقاء فيجب فيما نسمعه ثانيا أن يكون غير ما سمعه أولا وإن
اتفق اللفظ والمعنى والإعادة على امتناع البقاء بالنقض والإبطال . وأيضا فالحال الآن في محل لا يصح أن يكون
في محل آخر فكيف يصح أن يكون حاكيا لا في زيد وعمرو إذا حكاه عن زيد . وأيضا فالمعلوم ضرورة تعلق الأمر
والنهي بما يسمع من قراءة القرآن واستحقاق الثواب إذا قرأه على حال الطهارة والعقاب إذا قرأه على حال الجنابة :
وكيف يجوز أن يكون فعلا لله تعالى وهل هذا إلا قول بأن أفعال العباد من الله تعالى أو أنا نستحق المدح والذم
على فعله تعالى وهذا محال . وأيضا فقد يتفق متكلمان في شيء واحد نحو قول امرئ القيس وقوفا
بها صحبي وقول طرفة مثله فإنهما إنما اختلفا في القافية فقال امرؤ القيس تجمل وقال طرفة تجلد فكان
يجب إذا حكاه الغير أن يكون ما يشترك فيه كلاما لهما وأن يتضاعف إدراكه ويقوى كما يقوى كلام الناس
ويتضاعف على كلام واحد وهذا محال فثبت الموضع السادس . **وأما** الموضع السابع وهو في
الاسم والمسمى فذهب شيوخنا إلى أن الاسم ليس هو المسمى . وذهب الكرامية إلى أن الاسم هو المسمى ولهذا
روي عن بعضهم أن سورة الإخلاص فضلها لأن فيها اسم الله تعالى وسورة تبت يدا أبي لهب ذمها لأن فيها اسم
المحترق أبو لهب وهذا غاية الركاكة ونقص العقل . والذي يدل على بطلان قولهم أن الاسم محتاج إلى المحل والمسمى
قد لا يحتاج كالجسم والقديم . ووجه آخر فالمسمى قد يكون له أسماء كثيرة ولا يجب أن يكون بعددها وعلى
هذا قال الله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وروي في الخبر أن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل
الجنة ولا يجب أن يكون تسعة وتسعين إلها . وأيضا فإنه تعالى أضاف الأسماء إلى نفسه وبين أنه يستحقها
بقوله لله الأسماء والشيء لا يستحق نفسه ولا يضاف إلى نفسه . ووجه آخر وهو أن الأسماء إنما تختلف باختلاف المواضعات

والمسمّى لا يحتاج الى المواضعة وايضا فان الاسم فعلنا والمسمّى قد يكون قديما لا ينفعل وقد يلزم
من قال بهذا ان يكون اذا قال نار احترق لسانه واذا سمّى الموت ان يموت واحتجوا بقوله تعالى
سبح اسم ربك الاعلى قالوا فاضاف التسبيح الى الاسم وليس يصح الا لله والجواب ان التسبيح التنزيه وهو
امر نتنزه به اسماء الله ونقدسها حتى لا نسمّي بما لا يجوز عليه نحو تسميته مجسدا او عرضا وجسما قالوا وقد قال الشاعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر قلنا ولسنا ننكر ان يطلق الاسم على
المسمّى مجازا والمجاز جائز في لغة العرب فهذا في الموضع السابع واما الموضع الثامن وهو في بيان معنى الكلام
والمتكلم اما الكلام فقد اختلف في معناه على حسب الاختلاف فيما هو من حقه فان منهم من قال من حقه ان يكون
منتظما من حرفين فصاعدا ولا يصح من حرف واحد وهو قول ابي هاشم واليه ذهب قاضي القضاة واصحابه وذهب ابو علي
الى انه يجوز ان يكون كلاما من حرف واحد واختلفوا في شرط كونه مفيدا قال ابو هاشم في البغداديات يجب ان يكون
مفيدا وقال قاضي القضاة لا يشترط وقال ابو هاشم ايضا لا نسلم ان الكلام الا من حرفين مختلفين غير متماثلين وقال
قاضي القضاة سواء كان من المتماثل

فصل قول ابي علي الكلام هو الحرف الواحد من الاصوات فما زاد عليه
من ذلك الذي علم من حال فاعله انه يفعله بغيره من الحروف التي هي من قبيل الاصوات واحتج على ان الحرف كلام
ان الحرف الواحد قد يكون امرا نحو قولك يا زيد ق وش يا عمرو ودع الكلام يا خالد والامر من ضروب الكلام وايضا فان
اهل اللغة قسموا الكلام الى اسم وفعل وحرف والحرف قد يكون واحدا قال ولانه لا يكون كلاما الا اذا علم انه يفعله
بغيره من الحروف وغير الكتابة بل انما هو من قبيل الاصوات كما تقدم في الحد وعند قاضي القضاة الكلام الحرفان
المؤتلفان من الاصوات فما زاد عليهما ونعني بائتلافه ان يكون الحرف عقيب الحرف على وجه التوالي حتى لا فاصل هنالك
قال لان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام لا يكون الا مؤتلفا من حرفين فصاعدا وقال بعض اصحابنا هو الحرفان او الحروف
المسموعة المتميزة وذكر المتميزة احترازا عما يحدث في اصوات بعض الطيور من الحرف او الحروف الا انها لا تتميز
عن غيرها قالوا فاما ما قسمه اهل النحو الكلام الى ثلاثة فذلك قسمة صناعية ليست وضع اهل اللغة تجري
مجرى كقسمتهم الحركات الى رفع ونصب وجر وجزم وكلامنا انما هو في الكلام اللغوي فاما قول القائل ق
ودع وش فانما يكون كلاما عند ان يوقف عليه او يتصل بغيره وفي حال الوقف لا بد معه من حرف ساكن وهو اليا

نحو قوله

نحو قوله عِ وشِ وقِ وفي الجمع عوا وشوا وقوا وفي التثنية عيا وشيا وقيا وفي حال الاتصال معه حرف وكثيره
والظاهر عند اهل اللغة ان اقل الكلام حرفان يبتدئ بالمتحرك ويقف على الساكن ولهذا اتفق عليه في قوله عِه
واما قولهم سمعت كلام فلان من اوله الى اخره فهذا لا يقتضي ان كل حرف كلام لانه يقال ايضا سمعت خطبة فلان
وشعره من اوله الى اخره وان لم يجب ان يكون كل حرف خطبة ولا شعرا ومن اشترط في الكلام الافادة
قال بان الكلام الحرفان او الحروف المتميزة المسموعة المتواضع على استعمالها في المعاني ولاكنه يخالف اللغة لان
اهل اللغة نصوا ان الكلام على ضربين مهمل ومستعمل ولهذا يقولون في المهمل تكلم بما لا يفيد وبما لا معنى له فثبت انه
كلام فاما قول ابي هاشم ان الكلام لا ينتظم الا من حرفين مختلفين فهو قول باطل لان المعلوم ان اهل اللغة يسمون
ما انتظم من المتماثل كلاما كما يسمون ما انتظم من المختلف كلاما وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وآله ما انا من دد
ولا الدد مني والمراد به اللهو واللعب ويوجد كثير في اللغة الفارسية وتسمى كلاما فبطل قوله وذهبت الاشعرية
الى ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس وقد بينا بطلان ذلك وذهبت الكرامية الى ان الكلام هو القدرة على التكلم والتكليم
وقد بينا بطلانه ايضا **فاما المتكلم** فعندنا انه يستعمل في معنيين احدهما في اصل اللغة والثاني في
عرفها وعرف الشرع اما في اصل اللغة فالمتكلم هو فاعل الكلام وهو جار مجرى المتحرك والساكن انه فاعل
الحركة والسكون ودليل ذلك ان اهل اللغة متى علموا ان الكلام وقع من الفاعل بحسب قصده ودواعيه وصفوه
بانه متكلم وان فقد كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ومتى لم يعلموا ذلك او علموه انه حصل فيه لا باختياره لم يصفوه
بانه متكلم وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ولهذا وصفوا الواحد منا متكلما بما يوجده وان
لم يصفوا الصدى بانه متكلم ولا بانه ناطق وان كان قد قام به الكلام وحله ولما اعتقدت العرب في المصروع
ان الكلام لم يحصل من جهته ولا وقف على احواله بل انما هو فعل الجن لم يصفوه بانه متكلم به بل قالوا هو كلام الجن
وبهذا يبطل قول الاشعرية ان المتكلم من قام به الكلام وقد بينا بطلان قولهم فيما تقدم واما المعنى
الثاني وهو المعنى العرفي والشرعي فان المتكلم في عرف اللغة والشرع هو المبتدي باحداث الكلام والانشاء له سواء
سمع منه او كان حكاية عنه وعن فاعل لما سمع في الحال ودليل ذلك ما نعلمه من ان اهل العرف متى سمعوا ابياتا
ينشد قصيدة امرئ القيس وهي قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل فانهم يصفوه بانه كلام امرئ القيس وشعره
لا كلام القاري وشعره وان كانوا يقولون بانه فاعل له في الحال لما كان امرؤ القيس هو المبتدي لذلك وغيره هو المحتذي

والحاكي وعلى هذا المعنى اشتهر وظهر القول بان هذا كلام النبي وخطبة الوداع وخطب علي وفقه ابي حنيفة وفقه الشافعي وكلام المعتزلة وهذا معلوم عند اهل العرف والشرع ولا بد فيه الا معاند وكل ما ذكرناه يبطل قول الاشعرية وقول الكرامية ان المتكلم هو القادر على الكلام والكلام هو القدرة على التكلم وقد تم بيان ذلك فيما قبل هذا فهذا هو الموضع الثامن واما الموضع التاسع وهو في اقسام الكلام فاعلم ان الكلام على ضربين مهمل ومستعمل فالمهمل عندهم ما لم يوضع لفائدة والمستعمل منه ما وضع لفائدة فان الكلام اما ان يكون مفيدا لا لنفسه واما ان يكون مفيدا للمواضعة الحاصلة من اهل اللغة والمستعمل ضربان احدهما مفيد والاخر غير مفيد ونريد بالمفيد ما يفيد فائدة فيما يتناوله وغير المفيد ضربان احدهما يجري مجرى المفيد والثاني ما لا يجري مجراه فالاول كقولنا شيء فانهم جعلوه من ابهم الاشياء لانه لا يقع به الابانة وانما يقتضي صحة العلم والخبر وليس هو على وجه التلقيب بل للتوسع عند المسميات وكان فيها ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه لم يكن شيئا فثبت انهم افادوا به هذا المعنى ولهذا وصف الله تعالى بانه شيء لما كان ليس بلقب محض وانما هو موضوع لما ذكرنا وهذا هو مذهبنا وهو قول قاضي القضاة وغيره من الشيوخ وقال الشيخ ابو عبد الله لولا ورود السمع بذلك لكنت لا اسميه تعالى شيئا لا من جهة اللغة ولا العقل لانه لقب وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ ابي علي وقد قال جهم لا يسمى الله شيئا وانما يسمى مشيئا للاشياء وحكي عن ابن الناشي انه قال لا يسمى غير الله شيئا على الحقيقة بل مشيئا على النقيض من الاول ويدل على جواز تسميته بذلك انه قد ثبت ان الشيء في اللغة اما في اصلها واما نقل في عرفها موضوع لكل ما يعلم ويخبر عنه وكل اسم لغوي يفيد فائدة لحكم العقل ثبوتها فيه تعالى فانه يجوز اجراء ذلك الاسم عليه وان لم يرد اذن سمعي وان كان هذا قد خالف فيه قوم من البغداديين كالحارث الوراق وغيره والذي يدل على صحة هذا الاصل ان العارف بالله تعالى وصفاته يحسن منه او يجب استيد عاوه للغير الى ما قد عرفه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم له تعريفه ما وجب او حسن الا بالاسم اللغوي الذي يفيد ذلك لان الاشارة لا يجوز عليه تعالى وما لا يتم الواجب او الحسن الا به يكون حكمه حكمه فثبت انه يجوز تسميته بذلك بغير اذن شرعي وذلك يقتضي انه يجوز تسميته تعالى شيئا ويدل على ذلك قوله تعالى ليس كمثله شيء وهذا يقتضي انه شيء لا يشابه الاشياء وقال تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم فانه استفهم بلفظ اي وذلك يقتضي ان الجواب بدل من اسم نحو قوله اي رجل عندك فان الجواب زيد فالمراد ان الله شيء وشهادته اكبر شهادة وهذا خلاف الاستفهام بلفظ هل نحو قوله هل من شركائكم

س بدر

من بدأ الخلق ثم يعيده قل الله فالنقال اذا المجيب ان يكون من جملة الشركاء على الملزم به اولا لان هذا الثاني
جوابه نعم او لا نحو قوله هل رأيت زيدا ام لا فجوابه نعم او لا فجواب الآية منهم محذوف وهو نعم او لا ثم امر تعالى
ان يقول الله الذي بدأ الخلق ثم يعيده فصح ما قلناه نعم واما الضرب الثاني وهو ما لا يجري مجرى المفيد فهو
فهو اسماء الالقاب نحو قولك زيد وعمرو واما المفيد فنحو قولك قادر وعالم وكريم وحكيم وغير ذلك
والفرق بينهما ان اللقب يجوز تغييره وتبديله واللغة بحالها لا تتغير بخلاف المفيد وفرق اخر وهو انه يقوم عند الغيبة
مقام الاشارة عند الحضور بخلاف المفيد بخلاف المفيد فانه وضع لفائدة في المسمى وفرق ثالث وهو ان المفيد
تقع فيه الشركة واللقب وضع للتمييز بين الاشخاص والاعيان والمفيد ضربان احدهما يفيد ما وضع له اولا
وهو الحقيقة والثاني يفيد ما لم يوضع له اولا وهذا الثاني ينقسم الى ما كثر استعماله عند اهل اللغة فيما افيد به ثانيا
حتى لا يسبق الى الافهام عند اطلاقه غيره وهذا هو الاسماء المنقولة الى العرف واللغة فتصير المجاز حقيقة وتصير الحقيقة الاولى
مجازا عند نبو السبق الى الافهام في الثاني والى ما كثر استعماله ولا يسبق الى الافهام منه الا ما افاده الوضع
الاول وهذا الثاني هو المجاز الاقرب والى ما لا يكثر استعماله فيه وهو المجاز الابعد والحقيقة ينقسم
الى لغوية وعرفية وشرعية فالعرفية كاسم الغائط الذي كان موضوعا في اصل اللغة للمكان المطمئن ثم صار موضوعا
لقضاء الحاجة المخصوصة والشرعية كاسم للصلاة والصوم وغير ذلك واللغوية ينقسم الى مفردة ومشتركة فالمشتركة
ما افيد بها معان مختلفة نحو اسم القرء والطهر والادراك والقرء والشفق وكالسدفة في الضياء والظلام وعسعس الليل
اذا اقبل واذا ادبر واستعمالهم لهذه المعاني فيها على جهة الحقيقة ولا اشكال في افادتها المسميات لفوائد مختلفة
عند اهل اللغة العربية فلا معنى لقول من يقول انها تفيد فيها على اختلافها فائدة واحدة ونحو بها نحو اللون
الذي يفيد الهيئة في جميع الالوان على تضادها لان هذا من الاسماء المتشابهة وكذلك اسم القادر عند المتكلمين
يفيد فائدة واحدة وهو صحة الفعل على اختلاف القادرين وهو من الاسماء المتشابهة والالفاظ المفردة ينقسم
الى ما يفيد فائدة مجملة والى ما يفيد فائدة مفصلة فالاول هو الاسماء المجملة والثاني هو المفصل وهو على ضربين مستغرق
وهو العام وغير مستغرق وهو الخاص والثاني على ضربين وهو ضربان احدهما خرج بعض ما دخل تحت كلام مستغرق
احدهما يفيد ما جملة اسم اخر وهو البيان والثاني لا يفيد ذلك وهو ما ليس ببيان فهذه اقسام الكلام مختصرة وقد
بينا تفاصيل اكثرها في كتابنا الموسوم بكتاب تحرير الاصول في اصول الفقه فمن اراد معرفتها على التفصيل فليقصد الى ذلك

فبين الموضع التاسع وأما الموضع العاشر وهو في تعيين كلام الله تعالى فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان تعلق المخالفين والجواب عنها
اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فلا خلاف بين اهل القبلة في ان الله تعالى متكلم وانه ثابت كلام
له وانما اختلفوا في وجه اخر فذهب قوم الى انه تعالى متكلم لذاته وهذا هو مذهب محمد بن عيسى الملقب ببرغوث
ويأتي على هذا القول انه نفى ان يكون له كلام وذهب قوم الى اثبات كلام لله تعالى واختلفوا فمنهم من قال كلامه تعالى
هو هذا المتلو في المحاريب المعروف بين المسلمين الذي يحرمونه على الجنب ويستعملونه في العبادات وذهب آخرون
الى انه ليس بكلام لله تعالى واختلف الاولون فمنهم من قال بانه قديم وهو قول الحنابلة واصحاب الحديث واكثر الحشوية
ومنهم من قال بحدوثه وهم العدلية واختلفوا فذهب الشيخ ابو علي وابو الهذيل الى ان كلام الله تعالى باق كما تقدم
بيانه وفي حال قال الحدث مع القاري مثل كلام الله تعالى كما تقدم حكايته عنه وذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم
من الشيوخ الى ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو وان القراءة هي المقروء وانه حكاية كلامه وان الحكاية غير المحكي
وانه يضاف الى الله تعالى على المعنى العرفي والشرعي لا على معنى انه احدثه في الحال وهذا هو الصحيح واختلف الآخرون
فمنهم من قال كلام الله تعالى هو القران والتورية والانجيل وغير ذلك وهو شيء واحد لا يتجزى ولا ينتقض وهو صفة
واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من قبيل الاصوات والحروف وهو مع ذلك تورية وانجيل وزبور وقران وامر باشيا
كثيرة ونهي عن اشيا كثيرة وخبر ووعيد ووعد وموعظة وتذكير وهذا هو قول الاشعرية قالوا وهذا
المتلو عبارة عن المعنى القديم وشبهوه بالشاهد والغائب كما تقدم حكايته عنهم ومنهم من قال المتلو ذلك الا انه قال
بانه ازلي وهذا المتلو حكاية عنه وهم الكلابية اصحاب ابن كلاب وذهبت النجارية الى ان القران مكتوب حيثما
متلو عرضا والجسم يفنى والعرض عنده لا يبقى فكانه قال بانه باق وغير باق وذهب الكرامية الى ان الاسم هو المسمى
كما تقدم فزعموا لاجل هذا ان الله عرض لانه اسم والاسم عرض وربما قالوا القران الذي فيه اسم الله قديم وربما
قال القران ليس بكلام الله وليس لهم في الاسلام نصيب الا انا ذكرنا قولهم لنبين ضلالتهم وذهب المطرفية الى
ان كلام الله ليس بحروف ولا اصوات وانما هو معنى قائم بقلب الملك الاعلى وهو ملك يقال له ميخائيل فهذا هو الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجوه منها ان
النبي صلى الله عليه وآله كان يدين بذلك ويخبر به فان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار ادنى بحث فانه

كما نعلمه صلى الله عليه وآله يعلم أنه كان يدعي التمييز بأن ما معه هو كلام الله ووحيه وتنزيله وتحديه بذلك
وتبشيره وهذا التحدي إلا معاند وإذا ثبت ذلك وجب أن نقطع على أنه كلام الله تعالى على ما أخبر به لأن ظهور
المعجز عليه قد آمننا من وقوع الخطأ منه فيما يدين به ومن وقوع الكذب فيما يخبر به فثبت بذلك أنه كلام الله تعالى
ومنها أن الصحابة أجمعت على ذلك وإجماعهم حجة على ما نبينه إن شاء الله تعالى وإنما قلنا أنها أجمعت
على ذلك لأن من عرف الأخبار وبحث عن السير والآثار علم أن الصحابة ما كانت تقول بأن هذا القرآن هو كلام محمد
ولا كلام غيره من الخلق بل كانوا ينكرون من يقول ذلك ويعدونه من أعدائهم ولم يكن يقول ذلك إلا من كان محاربا
لرسول الله صلى الله عليه وآله ملاعنه وكانوا إذا اختلفوا في أمر من الأمور قالوا بيننا وبينكم هذا القرآن ويشيرون
إلى المتلو فيما بينهم ويقول القائل منهم لا ندع كلام الله لكلام غيره ويصفون أوامره ونواهيه وأخباره وقصصه
إلى الله تعالى ويقولون قد قص لنا وأخبرنا وأمرنا ونهانا وقصته في الشهرة كاشتهار كونهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه
ومنها أن هذا المتلو في المحاريب المعروف بين المسلمين هو دليل وخاصته والمعنى لما يذكره المخالف في ذلك
الصدق ونهاية المعجز كما تقدم بيانه وفيه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي ذلك ما يدعوهم
إلى بيان الاختلاف فيه وقد علمنا أن أحدا من العرب ما ظفر بأن فيه للاختلاف وهم أعرف الناس بذلك لأن اللغة لغتهم وهم
أعظم الناس عداوة له لما تقدم بيانه فإذا عجزوا عن ذلك دل على صدقه وعلى أنه ليس من عند غير الله هذا وقد قال تعالى
وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله وقال أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون
كلام الله ثم يحرفونه والمراد به التوراة ومعلوم أن الكلام الذي يسمعونه ليس هو المعنى القائم بالنفس ولا
القائم بقلب الملك وإنما هو المتلو المسموع بين المسلمين في الأولين والآخرين فثبت أنه كلام الله تعالى لأنه إذا دل على
نبوة النبي صلى الله عليه هو وعترته ثبت أنه صدق وحق لذلك وثبت أنه قد شهد لنفسه بأنه كلام الله ثبت أن شهادته
صدق لا كذب فيها كما أن شهادته على نبوة محمد حق لا كذب فيها فثبت الموضع الثاني وأما الموضع الثالث
وهو في إبطال حجج المخالفين وأقوالهم **فاحتج** من قال بأنه متكلم لذاته بأنه لا يجوز أن يكون متكلما بالفاعل
لأنه لا فاعل له ولا بمعنى معدوم لفقد الاختصاص ولا بمحدث لأنه موصوف بأنه متكلم فيما لم يزل ولا بعدم
لأنه لا ثاني له فبقي أنه متكلم لذاته والجواب عن ذلك أن هذا بناء على أن للمتكلم بكونه متكلما
حالا تعلل وهذا لا يصح كما بينا أن المتكلم هو فاعل الكلام وأيضا فإنه لا نعلم بتلك الحال ضرورة

ولا يصح ان يكون الله ناطقا لانه لو كان الله ناطقا لما كان الا الفعل كما تقدم والفعل لا بد له من شيء من ذلك على ما تقدم
وايضا فلو كان تعالى متكلما لذاته لكان متكلما بجميع انواع الكلام لانه لا اختصاص لذاته ببعض ذلك دون بعض فكان يجب
ان يكون صادقا وكاذبا وامرا بالقبيح وناهيا عن الحسن وكل ذلك محال لما فيهما من التنافي وفي بعضها ما هو صفة نقص وذلك عليه
لا يجوز وايضا فلو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون مخاطبا لذاته لان الخطاب احد انواع الكلام بل هو الذي يعقل في
كلام الله تعالى ولو كان مخاطبا لذاته لم يختص ببعض المخاطبين دون بعض فكان يجب ان يكون مخاطبا للجمادات ولمن لا يعقل
وللمعدومات وكل ذلك محال واما قول الاشعرية فقد ابطلنا قولهم في المعنى القائم بالنفس فاما القول
بانه لا يصح ولا ينتقض واثبات كلام هذه حاله لا يعقل ولا طريق اليه فيجب نفيه ووجه اخر وهو ان كلام الله
تعالى يجب ان يكون مفيدا او لا يكون مفيدا الا وقد وقع على المواضعة وقد ثبت ان المواضعة على الواحد بمجرده لا سيما
اذا لم يكن معلوما باضطرار ومدركا في محال الادراك وهذا يحيل الكلام الذي اثبتوه فيجب نفيه واما قولهم باثبات
معنى قديم فهو باطل لما ثبت من انه لا قديم مع الله وايضا فلو كان قديما لم يخل ان يكون هو الله او غيره فان قالوا هو
الله لزم ان يكون الله كلاما وذلك يقتضي ان يكون كلاما لغيره وان ثبت غيره لم يكن تعالى هو كلامه محال وكان يجب ان
يكون كلامه تعالى هو [illegible] العالم الحي المجازي المعاقب المثيب المذكور وكل ذلك يعلم ضرورة من الدين خلافه وان كان غيره
فقد بينا ابطال قديم اخر وايضا فلو كان قديما لما كان مفيدا لانه لا يفيد الا مع المواضعة والمواضعة لا تجوز على القديم
وايضا فلو كان الكلام قديما لكان باقيا وقد بينا ان الكلام لا يبقى اذا كان معقولا وان كان من غير جنس هذا الكلام فهو
لا يعقل وقد بينا ان اثبات ما عداه كلاما لا يجوز واحتج المخالف باشياء منها شبهة لهم قالوا
لو لم يكن متكلما فيما لم يزل لكان اما اخرس او ساكتا وهما لا يجوزان عليه تعالى فيجب ان يكون متكلما والجواب ان هذه
دعوى مجردة لا دلالة عليها وذلك لان هذه القسمة غير صحيحة وانما القسمة الصحيحة انه تعالى لا يخلو ان يكون متكلما باله
هي الفم واللسان ام لا فان كان متكلما باله فانها لا تخلو ان يكون بها افة ام لا ان كان بها افة فهو اخرس وان لم يكن بها
افة فلا يخلو ان يستعملها في الكلام ام لا فان لم يستعملها فهو الساكت وان استعملها فهو المتكلم وان كان متكلما لا
باله لم يلزم اذا لم يتكلم ان يكون اخرس او ساكتا فاذا كان الخرس والسكوت فرع على كونه متكلما باله وقد ثبت انه متكلم لا
باله ثبت انه لا يجوز عليه ذلك فان اهل اللغة انما يستعملون اسم الخرس والسكوت فيما ذكرناه دون ما عداه فبطل قولهم ومنها
شبهة قالوا ان الخرس والسكوت ضدان للكلام لا ضد له غيرهما فاذا لم يكن متكلما كان على احدهما

كالحركة والسكون **والجواب** انا لا نسلم انهما ضدان للكلام ولا وجه الا خرس اذا طرى الكلام عليه بان يخلق
الله تعالى في لسانه الكلام ان ينفى الخرس به ومعلوم خلاف ذلك فان الخرس من الامراض التي لا تنفى بالكلام ثم يقال لهم
ما تعنون انه اذا لم يكن متكلما كان اخرس او ساكتا فان عنيتم انه لا يكون متكلما فكذلك نقول ولم يكن متكلما لم يزل لم يكن
متكلما فيما لم يزل وان عنيتم انه يكون كالواحد منا اخرس او ساكتا فلا يصح لان الساكت هو الذي يكف الة الكلام عند بعض شيوخنا
فعلى هذا لا يجوز تسميته ساكتا وقال بعضهم هو الذي لا يفعل الكلام وعلى هذا يجوز تسميته ساكتا ما لم يمنع منه شرع او يكون
موهما للخطأ وقد قال صلى الله عليه وآله ما سكت الله عنه فهو عفو فعلى هذا يكون ساكتا لم يزل ويبطل ايضا سند لا لهم ه
ومنها **شبهة** قالوا لو كان متكلما بكلام محدث لوجب ان يحله وذلك لا يجوز **والجواب** ان هذا بنا على
ان المتكلم من احتمل نفسه بحبها الكلام وهذا لا يصح لانا قد بينا ان المتكلم هو فاعل الكلام كالمتفضل فانه فاعل التفضل
وكذلك المطول والمجري وغير ذلك ومنها **شبهة** قالوا لو احتمل متكلما بعد ان لم يكن كذلك لاحتاج الى اله
وذلك لا يجوز عليه **والجواب** ان هذا مجرد دعوى فانه قد حصل فاعلا وان لم يكن فاعلا ولم يحتج الى الالة وكذلك صحيحها قالوا
والمرتشهم زكيه فلا نطول بذكرها هاهنا فاما اقوال الكرامية فما ذكرناه من الادلة يبطل قولها وان كان يكفي
في بطلانه حكاية مذهبهم اذ يستحيل في الشي الواحد ان يكون جسما عرضا وان يكون باقيا منقضيا معا واما اقوال
الشيخ ابي علي ومن قال بقوله فقد بينا ذلك فيما تقدم فثبت بذلك الكلام في الموضع الثالث وبذلك تم الكلام في الموضع الاول
من النوع الاول واما الموضع الثاني وهو انه محدث مخلوق فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان القرآن
محدث وانه يجوز اطلاق القول بانه مخلوق اذا لم يوهم الخطأ وهذا هو مذهب العدلية وذكره الشيخ ابو طالب هذا وذهب
المطرفية الى ان القرآن لا يوصف بقدم ولا حدوث وذهبت الحشوية الى ان هذا القرآن المؤلف من الاصوات والحروف قديم
وذهبت الكرامية الى انه محدث ولكنه منع من وصفه بانه مخلوق واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف فالذي يدل على ذلك ان القرآن لا يخلو ان يكون هو هذا المتلو بين المسلمين او غيره ولا يجوز
ان يكون هو غيره لما قدمنا وان كان القرآن هو هذا المتلو فلا يخلو ان يكون قديما او محدثا ولا يجوز ان يكون قديما لوجوه
احدها انه لو كان قديما لم يخل ان يكون حروفه موجودة معا فيما لم يزل او لا او يكون بعضها موجودا فيما لم يزل دون
البعض الاخر فان لم يكن شي منها موجودا فيما لم يزل كانت محدثة لان المحدث هو الموجود لا فيما لم يزل وان كانت موجودة
معا فيما لم يزل لم يخل ان يكون موجودة فيما لم يزل على هذا الترتيب وهذا لا يصح لان هذا الترتيب يقتضي الحدوث من حيث انه لا
يوجد حرف منها الا بعد عدم الاول وذلك لا يصح في القديم ولان ترتيبها جار مجرى ترتيب الكلام فيما او حدوثها

يوجب حدوث هذه الحروف الموجودة في الازل ولان بعضها متقدم على بعض وما تقدمه غيره فهو محدث واول
حرف منها متقدم بوقت واحد والا لم يكن مبتدأ وذلك يقتضي الحدوث لان ما تقدم على غيره بوقت واحد فهو محدث او
او يكون موجوده فيما لم يزل على ترتيب وهذا لا يصح لانا قد بينا ان القرآن ما اختص بهذا الترتيب وذلك يقتضي ان لا يكون ذلك
القديم هو القرآن او ان القرآن ليس هو القديم وهو قولنا وايضا فانه ان اوجده بعد ما لم يزل على هذا الترتيب لم يصح
الا بعد عدمه وذلك يوجب حدوثه فان قال انه لا يصح وجودها فيما لم يزل ومثل ذلك يبطل وجود بعضها فيما لم يزل فيبقى ان كلها
حادثة وقد ثبت انها القرآن فثبت ان القرآن محدث الوجه الثاني ان القرآن هو الاصوات والحروف التي تسمع
عند القراءة لما تقدم وقد ثبت انها مما لا يبقى على ما تقدم وكل ما لا يبقى فهو محدث لما ثبت من ان القديم يجب بقاؤه
فان قيل هذا يقتضي ان القرآن غير باق مع المسلمين ولا موجود مع محمد عليه السلم لان الحروف لا تبقى وهو من قبيل الحروف
وهذا القول خارج عن قول المسلمين قلنا وما نعني بقولك ان القرآن موجود ان عنيت ما احدثه الله تعالى من الكلام باق
الى الان فذلك لا يصح لانه اصوات وحروف وهي من قبيل ما لا يبقى على ما تقدم وان عنيت ان ما يسمع عند القراءة يلزم ان لا يسمى
كلام الله ولا القرآن فقد بينا ان التسمية راجعة الى العرف واللغة والشرع وقد ورد ذلك اما اللغة فلانهم يسمون
ما يسمع من الحكاية قصيدة امرئ القيس وخطبة امير المومنين وان كان العقل يقضي ان ذلك قد عدم وان ما يسمع غيره واما
الشرع فلما بينا ان المسموع من اي قاري كان من بر او فاجر مسلم او كافر سماه الشرع قرآنا وكلام الله كما قال وان احد
من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وان كان المسموع هو غير فعل القاري ولهذا استحق به المدح والذم والامر
والنهي كما تقدم فبطل ما قاله من خالفه الوجه الثالث انا قد بينا ان الله تعالى قديم وان ما عداه محدث
فالقرآن لا يخلو ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى لم يكن كلاما لان غيره لا يتكلم به عز وجل ولا يكون تعالى
كلاما لغيره بالاجماع وان كان غيره فهو محدث لما قدمنا ان غيره محدث والسمع قد دل على حدوثه قال تعالى وما يأتيهم
من ذكر من الرحمان محدث الا كانوا عنه معرضين وقال وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون فوصف
الذكر بصفات الحدوث وهو انه يأتي وانه محدث وانه مسموع والذكر هو القرآن قال تعالى وانه لذكر لك ولقومك وقال
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومما يدل على حدوثه من جهة المعنى قول الله تعالى وقال الذين كفروا للذين
آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة

وهذا كتاب

وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا فبين أن القرآن هو هذا المتلو وأنه ليس بقديم بل قد تقدمه غيره وأنه متلو وأنه
موضوع على اللسان العربي وهذه صفات الحدوث وأيضا فإنه تحدى العرب بأن يأتوا بمثله والقديم لا يتحدى أحد
بأن يأتي بمثله ولأنه قال الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها فجعله منزلا وحديثا وأحسن الحديث والحديث محدث
وكتابا ومتشابها وكلها صفات الحدوث لا القدم وأيضا فقد وصفه تعالى بأنه منزل وآيات ومحكمات ومحكم وسور
وهذه صفات الحدث وقال وإذ نادى ربك موسى وقال اخلع نعليك إنك بالواد المقدس وقال ونادى فرعون موسى
وأخبر بقصة آدم وولده وإدريس ونوح والأمم الماضية وكيف يتكلم بذلك فيما لم يزل وليس شيء من الأشياء فهذا غاية العبث
والسفه بل لو تكلم به ولا مخاطب لكان عبثا سفها ولهذا لو قال شخص أنا أكلم الله به فلا بد من سامع عاقل يفهمه
ليكون متكلما له فهذا هو الدليل على أنه محدث وأما أنه مخلوق فنحن نبين معنى الخلق ثم ندل على أنه مخلوق
أما معنى الخلق فاعلم أن المخالفين يشنعون على أهل العدل القول بأن القرآن مخلوق على معنى أنه حي لا يموت وعلى هذا
وجه التشنيع ولهذا حكي عن بعض رؤسائهم أنه لما حضره في خلق القرآن ثم جلس للتعزية من الغد فقيل له ما الذي أصاب الشيخ
حتى جلس له فقال إن ولد الله أحدعان البارحة فجلست للتعزية وربما قالوا إطلاق ذلك عليه يوهم جواز الموت
عليه كسائر المخلوقات حتى قال الشيخ أبو علي وقد كان يجب في الموت أن يموت لأنه مخلوق قال الله تعالى خلق الموت والحياة فقال ابن أبي بشر
الأشعري الموت يموت ويذبح يوم القيامة على صورة كبش أملح ثم يذبح كما في الخبر وهذا يدل على قلة دينه وقلة حيائه وقلة
مبالاته بالالتزام لمخالفة الشريعة والملة كلها والعدلية قد اختلفوا في معنى الخلق والمخلوق مع إجماعهم
على أن القرآن مخلوق فذهب البغدادية إلى أن المخلوق هو المخترع لا بآلة وهو قول عباد بن سليمان الصيمري ولهذا لم يجوز
إجراء اسم الخالق على غير الله تعالى وقال في قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين إن الباء والنون زائدة وهذا تأويل
ضعيف جدا وقال البصريون إن الخلق هو التقدير واختلفوا فذهب الشيخ أبو هاشم والشيخ أبو عبد الله إلى أن هناك
معنى هو الخلق يستحق منه المخلوق هذا الاسم ثم قال الشيخ أبو هاشم ذلك المعنى هو الإرادة لما أحدثه وعلى هذا لم يصف
الساهي بأنه خالق وهو مما نقضه كلام قاضي القضاة وإن لم يلفظ أن الخلق معنى ولكن يدل كلامه على أنه لا بد أن
يكون مرادا ولهذا نفى الخلق عن الساهي وذهب الشيخ أبو عبد الله إلى أن ذلك المعنى هو الفكر وقال إن وصف
أفعال الله تعالى بالخلق مجاز ولولا ورود السمع بذلك لم نجز إطلاقه وذهب الشيخ أبو علي إلى أن الخلق هو إيقاع الفعل على

مقدارٍ معلوم مطابقًا للحاجة وهو قول قاضي القضاة أيضًا ونصّ على أن الذين قالوا هو مخلوق أرادوا أن يفصلوا
بين ما وجد مقدرًا مطابقًا للحاجة وبين ما هو مستهو عنه وقال الشيخ محمود الخلق يستعمل في أصل اللغة بمعنى التقدير
والتقدير عندهم هو الفكر في إحداث الفعل محكمًا مطابقًا للمنفعة قال وقد صار في العرف يستعمل في إحداث الفعل محكمًا
مطابقًا للمنفعة والأقوى ما ذكره محمود بن الملاحمي من أن الخلق في أصل اللغة هو التقدير وأن التقدير هو الفكر في إحداث الفعل
محكمًا مطابقًا للمصلحة وإن كان الشرع قد منع من وصف غير الله بأنه خالق كما منع من إطلاق القول بأنه رب وأما الجواز
مع التقييد وكذلك فإنه منع من وصف فعل العبد بأنه مخلوق على الإطلاق وأما الجواز مع التقييد واختلف شيوخ العدل
فيمن لم يطلق على القرآن أنه مخلوق قال الشيخ جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر رحمهما الله يكفر وقال البغداديون لا يكفر
منه وحقه أنه محدث وهو قول قاضي القضاة وهو الصحيح وأما الذي يدل على أن الخلق في أصل اللغة هو التقدير
فيدل عليه أن أهل اللغة تقول فلان يخلق الأديم وإن لم يخترعه بل يقدّره بآلة وقال شاعرهم
ولا بائط بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلا جيّد الأديم وقال الشاعر
ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقال تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وقال وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير
وكذلك قوله وتخلقون إفكًا فالخلق إن يكون ذلك موضوعًا للمعنى أولًا والمجاز لأن أهل اللغة ما أوردوا ذلك على
هذا الوجه في لغتهم إلا لأمر من الأمور ولأن ذلك وارد في كتاب الله تعالى وهو خاطبنا بلغة العرب فلولا علمه أنه موضوع
لأمر يفهم ما حسن أن خاطبنا بما لا نفهم وإذا كان موضوعًا للمعنى فالخلق أن يكون الخلق المذكور بمعنى الاختراع وهذا
لا يصح لأنهم أطلقوه حيث لا يصح الاختراع ولا الفعل إلا بآلة وكذلك أطلقه الله تعالى وإذا لم يرد به ذلك فلا الفعل إلا أنه أراد
به التقدير وقد ذكره أهل اللغة فوجب الاعتماد عليه وإنما قلنا إن التقدير عندهم هو الفكر في إحداث الفعل لأنه يثبت
بأحدهما العطش وينفي بالأخرى فلا يجوز أن يقال قدّر في نفسه أمرًا وما فكّر فيه ولا أن يقال فكّر فيه وما قدّره فأما قوله تعالى
إنه فكّر وقدّر فلا بد من العطف على أنه غير الفكر من كل وجه بل فكّر وكرّر في إبطال قول النبي صلى الله عليه وآله وقدّر في القرآن
أنه سحر أو كهانة أو غير ذلك وأما الأوصف الشاهد بأنه خالق لما كان لا يمكنه التقدير الذي هو الفكر عند أهل
اللغة العربية وأما قلنا بأن الشرع منع من وصف غيره تعالى بأنه مخلوق لأن الخلق في الشرع هو إحداث الفعل على
مقدار معلوم مطابق للمصلحة وهو معنى قوله خلق السماوات والأرض وقوله ولقد خلقنا الإنسان وغير ذلك وعلى هذا
فإن المعنى أنا صدّقناه على ما طابق المصلحة وقد ثبت أن فعل غيره يجوز أن يكون فيه السفه والعبث

216

لم يستحل المسلمون أن يقولوا قائل ولا إن خالق كما لم يستحلوا أن يقولوا لولا إن ربّ وإنما يجوز غير مقيد كما يقال هو رب
الدار وإن كان الرب في الأصل هو المالك إلا أنه لما صار حقيقة في الله تعالى بحيث لا يسبق إلى الأفهام عند إطلاقه غيره
لم يجز أن يجري على غيره وكذلك اسم الخالق فإنه قد صار حقيقة فيه تعالى وعلى هذا قال تعالى هل من خالق غير الله تعالى به
النفي وقال تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق فنبه تعالى على أنه يختص بهذه الصفة لأنه أوردها مورد التمدح لما تميز به على
غيره فلا يجوز وصف سواه فيشتبه إلا بمعنى الخلق وأما أن القرآن مخلوق فالذي يدل على ذلك أنه لو امتنع وصفه
بأنه مخلوق لم يخل أن يمنع إطلاق ذلك عليه من قبل اللغة أو من قبل الشرع ولا يجوز أن يمنع من جهة اللغة لأنا قد بينا
أن الخلق في اللغة هو التقدير والله تعالى قد خلق أفعاله وقدرها كما قال وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقد بينا أنه
من جملة أفعاله فثبت أنه مقدر وإن منع منه من جهة الشرع لم يصح لأنا قد بينا أن الخلق في الشرع هو إحداث الفعل
مطابقا للمصلحة وإلا كان عبثا قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز أن يمنع من جهة العقل لأن العقل يقضي بأن كل
ما ثبت فيه تعالى جاز إطلاقه عليه ما لم يمنع شرع ولم يمنع شرع من ذلك فجاز إطلاقه عليه عقلا إلا الخالف المخالف
في أن ما نعرى وننبي محدث عطفنا الكلام على ذلك ومما يدل على أنه مخلوق ما روى سيف بن عمر وفي المغازي عن النبي
صلى الله عليه أنه قال إن الله خلق القرآن عن شيء من كلامه وهذا النص صريح أنه مخلوق وعن عمران بن الحصين قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كان الله ولا غيره ثم خلق الذكر وفي رواية كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر وما خلق
الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي رواه قاضي القضاة وعن ابن عباس في قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا أي إنا
خلقناه وعن محمد بن يخلع قال سمعت أبا محمد أخا مسروق يقول أما تعلمت القرآن مخلوق الآخر وهبان وروي عن مجاهد
في قوله تعالى إنا جعلناه قرآنا أي إنا خلقناه وقال عبد الله إن لكل شيء سناما وإن سنام القرآن البقرة وإن لكل شيء لباب
وإن لباب القرآن المفصل وما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي وفي رواية أعظم من سورة
البقرة وإن أعظم ما فيها آية الكرسي وقد بينا أن الأسماء من جملة الأعمال لا الاعتقادات والأعمال يجوز الاعتماد
فيها على خبر الواحد ولهذا نرجع في كثير من الشريعة إلى الأخبار الآحاد **واعلم** أن للقوم شبها كثيرة
وهي مع ذلك ركيكة منها **شبهة** قالوا قال الله تعالى وتخلقون إفكا فبين أن الخلق إنما يستعمل
في الكذب فلا يجوز إطلاقه على القرآن لأن أقل أحواله أنه إيهام للخطأ وذلك لا يجوز **والجواب** عن ذلك
أن المراد بذلك ما كانوا يصنعونه من الأوثان بحجة قول إبراهيم أإفكا آلهة دون الله تريدون وإنما وصف الكذب
بأنه مخلوق ولأجل أنه مقدر والخلق هو التقدير كما تقدم وليس في كونه مخلوقا ما يمنع أن غيره من الصدق مخلوق

اذا ثبت فيه معنى التقدير ومنها شبهة قالوا اهل اللغة يقولون قصيدة مخلوقة ومختلقة اي مكذوبة
وهذا يدل على ان الخلق اسم يختص الكذب والجواب ان اهل اللغة قد بينوا ان الخلق في اللغة هو التقدير ولهذا وصف
القران بانه مخلوق جماعة من اهل اللغة منهم ثم لا نسلم انهم يقولون في المكذوبة قصيدة
مخلوقة وانما يقولون مختلقة وقد بينا انهم وان وصفوا الكذب بذلك فانه لا يدل على ان غيره لا يشاركه في ذلك ولهذا
اجرى الله اسم الخلق على غير الكذب فقال تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وان لم يكن ذلك مكذوبا ومنها
شبهة قالوا قال الله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بينهما فما كان من امره لا يكون خلقا له قلنا ان الخلق
في الاية يعني به المخلوق من المكلفين والامر يعني به تكليفهم والبشر اذا عني بهما له يدل على ان احدهما ليس من خلقه ومنها
شبهة قالوا انه قال الله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقال قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة
خلقه فقدره وهذا يدل ان الخلق ليس هو التقدير قلنا يجوز ان يعطف اذا اختلف اللفظان وان كان المعنى واحدا
كما قال تعالى ان هو الا ذكر وقران مبين وقال هدى للناس وبينات من الهدى فعطف الشيء على نفسه لما اختلف اللفظ ومنها
شبهة قالوا قد ثبت ان السلف الصالح من الصحابة واكثر هذه الامة لم يطلقوا القول بانه مخلوق وامتنعوا من ذلك
والجواب انه لم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الانكار
مع ظهور امر القران بينهم فيجب ان يكون هذا بدعة وضلالة الا انه لم يظهر عنهم تسميته بانه كاين وانه محدث وانه مفعول وان
ولا القول فيه فان السكوت عن ذلك لا يكون حجة مما لم يتكلم فيه الصحابة ثم يقال
لم يكن ذلك باطلا وكذلك القول في كثير من المسايل فان ما احدثه المتكلمون والفقهاء اكثر مما تكلم فيه الصحابة
لهم قد بينا ان ذلك مروي عن النبي صلى الله عليه واله وذلك اولى ما احتج به وايضا فقد روينا القول بالخلق فيه
وحمل الايات على ذلك عن ابن عباس ومجاهد وهذا يدل على بطلان قولهم بالاجماع مع خروج هذين وان كنا نقول بانه اذا
اوهم الخطا عند بعض الناس لا نطلق ذلك فيه كسائر الالفاظ فان فيها ما يوهم الخطا عند قوم دون قوم ومنها
شبهة قالوا انه روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال القران كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر بالله
العظيم والجواب ان هذا الخبر من اخبار الاحاد ولا يؤخذ به في باب التكفير واما في اجراء اسم الخلق فهو معارض بما ذكرنا
من الاخبار عن النبي صلى الله عليه واله وعن الصحابة فلم يصح ما قالوه ولو صح ما قالوه لكان معناه انه غير مفترى فقد كانت
العرب تقول بانه اختلاق كما حكى الله عنهم ومن قال ذلك فهو كافر فثبت ما قلناه والله الهادي وبذلك يتم الكلام في
الموضع الثاني من النوع الاول واما الموضع الثالث وهو في كيفية دلالته على الاحكام الشرعية فاعلم انه
اذا ثبت ان خطابه تعالى حجة وكلامه دلالة فانه هو هذا المسموع وثبت انه لا يمكننا معرفة مراده وله

خطابه

خطابه ضرورة لأن الضرورة إلى ذلك غير ممكنة لكونه تعالى ممن لا تجوز مشاهدته ولا مشافهته لم يبق إلا أن يعلم ذلك بدلالة
ولا دلالة على ذلك إلا ما يتعلق بخطابه من الوجوه فإن ما لا يتعلق به ليس بأن يدل على ما يتناوله أولى من أن لا يدل والوجوه
التي معها يدل خطابه على ما يتناوله ثلثة أحدها أن يكون خطابه واردا بالألفاظ مما يدل عليها خلافا لما ذهب
إليه الحشوية من أنه يجوز أن يكون الغرض التلاوة لا المعنى لقصة كما قالوا في الآيات المتشابهة أن الغرض بها التلاوة ولذلك
في أوائل السور وغير ذلك لأنه يكون عبثا قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح فإن قيل إن فيه غرضا وهو التلاوة لكونها لطفا
قلنا إنه لا بد من نسبة بين اللطف والملطوف فيه وتلك النسبة لا تصح في خطاب الآيات إلا أن يفهم معانيه من زواجره ومواعظه
وتحذيره وترغيبه لتثبت له حظ الدعاء ولهذا خاطب تعالى كل قوم بلغتهم ليكون ذلك أقرب إلى معرفة معانيه فيحصل له
حظ الدعاء والصرف وأيضا فإنه لا يعرف أنه متعبد بالتلاوة إلا لحصول الحرمة تعالى يعرف فائدة التعبد
بتلاوة الخطاب الأول فلا بد من خطاب يفهم معناه وثانيها أن يكون خطابه واقعا على وجه لا يقبح من كونه كذبا
أو أمرا بالقبيح أو نهيا عن حسن وغير ذلك خلافا لما ذهبت إليه المجبرة وقاله العطوي منهم من أن الصدر خاتم عليه تعالى وأن
كان روي عنه أنه قال أما خطابه بالقرآن فليس قد كذب وذلك لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح وأن تجويز ذلك عليه
يهدم أصل الملة على ما تقدم ومتى جوز ذلك على خطابه لم يمكن الاستدلال به على حكم من الأحكام الشرعية وثالثها
أن يكون خطابه واقعا على وضع من الأوضاع التي وقعت المواضعة عليها من العربية أو الشرعية أو غير ذلك وعلى
ضروب أوضاعهم في ذلك من حقيقة أو مجاز مقرون بقرينة متصلة أو منفصلة إن كانت اللغة عربية أو حقيقة إن لم تكن
عربية فإن الحقيقة والمجاز إنما يدخلان في اللغة العربية لأنه لو خاطب بغير وضع من الأوضاع لم يكن طريق للمكلف إلى
معرفة معنى خطابه فيكون بمنزلة ما لا فائدة تحته ويكون تعمية وتلبيسا للمراد وذلك قبيح وأيضا فهذا الوجه أنه
لا بد أن يكون مراده كذلك لأن حمله على وضع أهل تلك اللغة فإذا ثبت ذلك وكان المكلف عالما لما ذكرناه من
حال الخطاب والمخاطب أمكنه الاستدلال به وذلك بأن يحمله على السابق إلى الأفهام أولا فإن وجد ما يقتضي أن لا يكون إلا
على المجاز فيحمله عليه ثم كذلك في تفصيله حمله على فنونه من عمومه وخصوصه ومجمله ومبينه وفوائد الأوامر ووجوبها
عند الإطلاق والتقييد مبين في كتابنا الموسوم بتحرير الأصول في الفقه فلا يتسع هذا المكان لإيراده فهذا هو النوع
الأول من الطريق الاستدلالي وهو الكتاب

وأما النوع الثاني من الطريق الاستدلالي وهو السنة

فاعلم أن السنة ضربان خطاب وأفعال وما يجري مجراها

من الفرض

اما الضرب الاول

من سنته صلى الله عليه وآله وهي خطابه فالكلام منه يقع في اربعة فصول احدها في سائر الشروط التي معها يكون خطابه دليلا على الاحكام الشرعية وثانيها في بعض الطرق الى معرفة سنته وثالثها في احكام تلك الطرق ورابعها في تفصيل خطابه ووجوه دلالته على الاحكام الشرعية ه

واما الفصل الاول وهو في سائر الشروط التي معها يكون خطابه دلالة على الاحكام الشرعية فاعلم ان الشروط فيه هو ما قد ذكرنا في خطابه تعالى وزيادة شرط واحد رابع الا ترى انه لا بد ان يشترط انه اراد به فائدة والا لم يحسن وكان لا يكون لفائدة لم يدل على حكم شرعي وانه لا بد ان يكون واقعا على وجه لا يقبح والا جوزنا ان يكون امر بالقبيح او نهيا عن حسن فلا يدل على شيء من الاحكام الشرعية وانه لا بد ان خاطبه بوضع يفهم المراد به حتى لا يكون فيه تلبيس ولا تعمية والا لم يمكن الاستدلال به ورابعها انه لا بد ان نقطع على انه لا يجوز عليه الكتمان لما امر بتأديته والا جوزنا ان يكون كتم الناسخ واظهر المنسوخ وغير ذلك فلا يمكن الاستدلال به على حكم شرعي فهذا في هذا الفصل

واما الفصل الثاني وهو في بعض الطرق لنا الى معرفة سنته فالطريق لنا الى ذلك وجهان احدهما المشاهدة لافعاله والسماع لاقواله فان ذلك يحصل به العلم بمراده متى تعرى عن وجوه اللبس والا فلا بد ان يبين مراده في ذلك اذا كان علينا فيه تكليف والا كان مخلا بالواجب وذلك لا يجوز ولا سيما مع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وهذه الطريق تختص بالحاضر له من اهل زمانه دون من غاب عنه ومن لم يكن في زمانه ويقع الفرقة بين خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وبين خطاب الله تعالى من وجوه احدها ان في خطابه ما يعلم قصده فيه ضرورة لمن حاز مشاهدته بخلاف خطابه تعالى وثانيها ان افعاله دلالة على الاحكام بخلاف افعال الله تعالى فانه لا يدل منها الا الاصابة او ما يكون معجزا للنبي عليه السلم فقط وثالثها ان الاخبار في السنة تدل على الاحكام وكلامه تعالى لا يقبل منه ما ينقل بالاحاد عند بعض العلماء وعندنا لا يكون من القران الذي يوجب العلم والتعبد بالتلاوة ويكون مما يجب الاعتماد عليه في الاعمال فهذا هو احد الطريقين الى معرفة سنته واما الطريق الثانية وهي الاخبار وهي ضربان احاد ومتواترة وقد تقدم طرف من الكلام في ذلك وتفصيلها من اصول الفقه وسنبين ما هو من الاحاد والدلالة على جواز الاخذ بها وشروطها ان شاء الله تعالى

واما الفصل الثالث وهو في احكام تلك الطرق وهو الكلام في الاخبار وتفاصيل طرق السماع وما يقبل وما لا يقبل ويرد به فهو من علم اصول الفقه

والفصل الرابع وهو في تفصيل خطابه فهو كلام في اوامره ونواهيه وعمومه وخصوصه ومجمله ومبينه وناسخه ومنسوخه وغير ذلك مما يتصل ايضا بعلم اصول الفقه والذي يحتاج اليه ههنا هو الدلالة

على

على وجوب الاخذ بسنته والذي يدل على ذلك انه رسول صادق لا يجوز عليه الكذب ولا التعمية ولا التلبيس لان ظهور
المعجز عليه قد امننا من وقوع الخطا منه فيما يدل به فيجب الاخذ بقوله وبما نعتقده من فعله وتقريره والا عاد ذلك على
شهادة المعجزة له بالنقض والابطال وذلك لا يجوز فهذا هو الضرب الاول

واما الضرب الثاني

وهو الافعال والتقريرات اما افعاله صلى الله عليه وآله فلا تخلو ان يكون فعلها للدلالة تعمنا واياه او
تخصه دوننا او لا يكون على احد الوجهين بل ذلك على انه فعل كذا من غير ان يعرض لذلك بنفي ولا اثبات فالاول لا خلاف
انه يلزمنا ما يلزمه بالدليل لا بالتاسي والثاني لا خلاف انه يخصه دوننا لسقوطه عنا والثالث لا يخلو ان يدل دلالة
على وجوب مثله علينا في ذلك الفعل بعينه ام لا يقتضي في ذلك الفعل بعينه فان عينت ذلك الفعل وجب علينا بلا خلاف
نحو قوله صلوا كما رايتموني اصلي وان لم يدل دلالة تخص ذلك الفعل بعينه فانه لا يخلو ان تقترن به بيان الوجه او لا ان اقترن به
بيان الوجه في فعله فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب التاسي به وان خالف فيه المخالف ووجه ذلك قوله تعالى
واتبعوه لعلكم تهتدون وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان ذلك يوجب علينا الاتباع والتاسي فان الامر
نفس الوجوب والاتباع والتاسي بالفعل معناهما واحد ولا شك انا اذا فعلنا صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل
انه فعل انا نكون متبعين ومتاسين بلا خلاف بين العلما وظاهر اللغة يشهد بذلك وان لم نعلم الوجه الذي فعل الفعل
عليه فانه يجب علينا في الحال القطع على ان ما فعله لا يجوز ان يكون من الكباير ثم ان عرفنا انه فعل شرعي على الجملة
فانا نقطع على انه حق وصواب وهل يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل فقد قال بعضهم يجب مثل صورة الفعل في العبادات
واظنه قول ابي علي بن خلاد وقال شيخنا قاضي القضاة وغيره لا يجب الا بعد معرفة الوجه وقال بعضهم انه
على الوجوب ولا اشكال انه يجب البحث عن الوجه لان الصحابة اجمعت على انه متى فعل على وجه الوجوب لزمنا ان نفعل
كذلك واجماعهم حجة وانهم كانوا لا ينفكون عن البحث عن الوجه الذي فعل لاجله الفعل فكان الطلب واجبا وان وقع
البحث فلم يعلم الوجه فان قلت يجب ان نفعل صورة ما فعل قد بينا ان التاسي والاتباع معناهما واحد بدليل انه لا
يجوز اثبات احدهما مع نفي الاخر فلا يجوز ان يقال اتبعته في كذا وما تاسيت به او على العكس من ذلك هذا اذا تعلقا
بامر واحد والا فهو يصح ان يقول اتبعته في قوله وما تاسيت به في فعله لما اختلفا واذا كان معناهما واحد
وقد ثبت ان اهل اللغة متى شاهدوا زيدا يفعل صورة فعل عمرو لا لاجل انه فعل فانه لا يقال تاسى به وان لم يعلموا الوجه
في ذلك فلا بد من انه لا يشترط فيه معرفة الوجه واما اشتراطنا عند العلم بالوجه للاجماع على ذلك فنفى ما عداه
على الاصل في ان لا يعتبر ذلك يزيده بيانا ان صورة الفعل امر ينفصل عن القصد والغرض فانهما فعلان مختلفان

فان علمنا وجب التأسي فيهما وان لم نعلمهما جميعا وجب التأسي به فيما نعلم منهما الدلالة التأسي والاتباع ولقائل ان يقول
ان الفعل الشرعي يصير له حكم واحد بالنية الا ترى ان القصد والنية يصير الصلاة ظهرا دون ان يكون عصرا وفرضها
وتصيرها اداء دون ان يكون قضاء وتصيرها واجبة دون ان تكون نفلا ونفلا دون ان يكون واجبة فيصير لاجل ذلك
الصورة والقصد بمنزلة فعل واحد لا يتجزى ولا يتبعض فكما لا يصح التأسي والاتباع الا بان يفعل الصورة من غير ان يخرجها
كذلك لا يصح التأسي الا بان يفعلها مع النية على الوجه الشرعي من غير ان يخرج من ذلك فانه في حكم الفعل الواحد وان اشتمل
على افعال كثيرة كما ان صورة الصلوة شي واحد وان اشتمل على افعال كثيرة وهذا امر اقوى ما يورد في ذلك
ويمكن ان يقال قد ثبت انه يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل متى علمنا الوجه فلا يخلو ان يجب ذلك
لانه فعله وهذا محال لانه خروج عن التأسي او يجب ذلك لوجوبه عليه وهذا محال لانه قد يجب عليه ما لا يجب علينا او
يجب علينا لاجل التأسي والتأسي يجب في جميع ما نعلمه من افعاله وهذا يقتضي انا ان علمناه فعل فعلا وجب علينا وان
علمناه فعل فعلا واحدا ولم نعلم غيره لم يجب علينا الا ما علمناه دون ما لم نعلم وعلى هذا اذا فعل صورة الفعل
وجب علينا مثلها ايضا لحق التأسي واذا علمناه انه قربه بنية الوجوب وجب علينا هذه النية وهي امر آخر منفصل
بدليل ان النية قد تجب عند قوم وتسقط وجوبها عند آخرين كنية الوضوء فثبت انه يجب علينا مبلغ علمنا فان تكلف
ما لا نعلم قبح وهذا يقتضي العمل بمثل الفعل الى ان نعلم الوجه ثم يجب مثله ولقائل ان يقول فهذا يقتضي انه متى
علم بالوجه بعد ذلك انه يجب عليه ذلك وهذا النسخ في عصر النبي عليه السلم وذلك محال ويمكن ان يقال انه
يجري مجرى العمل على العموم فانه يجب البحث عن المخصص فاذا لم يجده ونصابه ومن الحاجة عمل بالعام ثم اذا عرف
الخاص عمل عليه بعد ذلك ولا يكون ناسخا بل كان عاملا بما وجب عليه بحسب ما علم وهذا لان المجتهد يرجع الى الطريق
الاقوى متى حصل له وان كان اولا قد عمل على غيرها لان ما عمل عليه اولا هو الاقوى في ظنه ولم يجب عليه غير ظنه
ولقائل ان يقول ان التأسي عند اهل اللغة هو ان يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي لاجله فعل لا لاجل انه فعل ولهذا
لو كتب المعلم النون والمتعلم صورة النون لا يكون متأسيا ولو قعد لان يصيد العدو وقعد معه ليستريح فانه لا
يكون متأسيا عند اهل اللغة العربية فثبت انه لا بد من اعتبار الوجه في ذلك ويمكن ان يقال اما الكتابة فان ذلك
انما يدل على انه لا بد من اعتبار الصورة وهو قولنا واما الجلوس للترصد فانما لم يكن متأسيا به لانه لم يجلس لاجل
انه قد جلس فان جلس لاجل جلوسه لا للترصد معه العدو كان متأسيا ويمكن ان يقال قد ثبت انه لا بد من اعتبار

صورة الفعل

صورة الفعل والفعل الشرعي ليس صورته الا ان يأتي به على الوجه الذي شرع من وجوب او ندب والا لم يكن ذلك صورة الفعل
الشرعي فان الفعل على ذلك الوجه هو صورته الشرعية الا ترى ان الصلوة على وجه الوجوب تخالف الصلوة على وجه الندب شرعا
كما تخالف صورة القيام والقعود شرعا ولقائل ان يقول انما وجب علينا صورة ما فعل لدلالة الاتباع والتاسي في القران
وذلك انما يدل على الاتباع والتاسي اللغوي فان كلامه تعالى انما يحمل على ذلك والاتباع والتاسي في اللغة العربية انما هو
صورة الفعل المعروفة عقلا لما قدمناه اولا وانما يكلف من الاتباع والتاسي ما يمكن من العلم به لقبح تكليف ما لا يعلم
فمن لم يعلم الا صورة الفعل المعروفة بالعقل من قيام او قعود او انحنا وهو الركوع او وضع الجبهة على الارض وهو السجود
ولم يعلم انه عليه السلم نوى به الوجوب او الندب بعد البحث الشديد كان هذا هو الواجب عليه والا لم يكن متبعا ولا
متاسيا وكان هذا هو صورة الفعل الشرعي ويكون قد فعله على ما شرع من وجوب لان الامر بالاتباع والتاسي الذي
ثبت ان هذا الفعل يقتضي الوجوب وهو شرعي لا عقلي فاذا فعله لانه يجب عليه اتباع رسول الله صلى الله عليه وآله فقد
فعله على الصورة الشرعية فلم يصح قوله ان ذلك ليس هو صورة الفعل الشرعية فان الاقوى انه لا اعتبار بالوجه
اذا لم يعلم بعد البحث وانه يكون متاسيا من دونه والله الهادي واما كيفية دلالة فعله على الاحكام
الشرعية فانها تختلف فقد يكون ابتدا دلالة وقد يكون بيانا وقد يكون تخصيصا وقد يكون نسخا ويدخل تحت ذلك
تفصيلا في ذلك وفي معرفة تعارض الافعال او نفي ذلك وفيما به تعرف وجوه الافعال وكلها مذكورة في كتابنا الموسوم
بجوهرة الاصول في اصول الفقه وغيره فلا نطول بذكرها هاهنا فهذا في افعاله صلى الله عليه وآله واما تقريراته
فانها دلالة على الاحكام الشرعية اما على النقل الشرعي نحو الاقرار على ذلك النهار فيكون ابتدا شرع واما ان يكون بيانا
لمجمل شرعي او مخصصا للعموم او ناسخا او غير ذلك وجملة الامر فيه انه متى اقر على فعل او ترك فلا يخلو ان يكون ما اقر
عليه مما يعلم حسنه عقلا او شرعا فهذا امنية تاكيد لذلك او يكون مما يعلم قبحه عقلا او شرعا فان كان شرعا كان
تقريره اما مخصصا او ناسخا او مبينا على احد وجوه البيان وان كان اقر غيره على فعل يعلم قبحه عقلا فانه ينظر فان كان
مما يعلم انه لا يجوز تغيره اصلا نحو الاقرار على فعل الظلم والجهل بالله او ما اشبه ذلك فانه لا حكم لتقريره هاهنا ولا
يدل على حكم شرعي سوى انه يجوز الاقرار على ذلك عند المخافة ولاجل المداراة او ما اشبه ذلك ولا يدل على اباحته
وان كان من العقليات التي يجوز تغير حالها وكان ذلك ممن يلتزم بشريعته فانه يدل على حكم شرعي وهذا التقرير عند
التحقيق بمنزلة الفعل فهذه طريقة القول في ذلك مختصرا والله الهادي وقد تم بذلك النوع الثاني وهو السنة

وأما النوع الثالث من الطريق الاستدلالي وهو الإجماع

فاعلم أن الإجماع ضربان إجماع الأمة وإجماع العترة وإن كان ثبوت أحدهما في نفسه لا يتم إلا بعد ثبوت الآخر
فإن إجماع الأمة لا ينتظم إلا بعد إجماع العترة عليهم السلام وينتظم إجماع العترة وإن لم تجمع الأمة والاعتماد على التحقيق
إنما هو بإجماع العترة في النفي والإثبات وإن كانت أقوال المشايخ كأبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة جرت على غير هذا
القانون كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى والذي يعرف به كون الإجماع حجة هو الكتاب نحو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بالنار وذلك يقتضي أن اتباع سبيلهم
واجب وهو الذي نعنيه بالإجماع وقد ذكرنا في بعض كتبنا أن أخبار الآحاد تدل على أن الإجماع حجة من حيث إن وجوب
اتباعهم هو عمل من الأعمال والعمل يجوز بأخبار الآحاد ويمكن أن يقال بأن كونه حجة من اعتقاد كونه حجة وإن كان
عملا من الأعمال فإن الاعتقادات تفارق غيرها من الأعمال فإن الاعتماد على اعتقاد الأمور كونه خطأ أقبح بخلاف
الأعمال فإنه يجوز الاعتماد فيها على غالب الظن وهذا يقتضي أنه لا يصح الاعتماد على أخبار الآحاد في كونه حجة وسنبين
تفصيل الدلائل الدالة على أن الإجماع حجة إجماع الأمة وإجماع العترة إن شاء الله تعالى فإن قيل وبماذا يكون إجماعهم
قلنا قد يكون إجماعهم على الحكم عن دليل قطعي وقد يكون عن دليل ظني إذا كان مما يجوز لهم الأخذ فيه بالظن فإن
قيل فهل يكون ذلك حجة قطعية قلنا دليل الإجماع لم يفصل بين إجماع وإجماع فيجب وإن كان ما أجمعوا عليه مجتهدا
عندهم أن يصير قطعيا عندنا بالمنع علينا من اتباعهم للدليل الذي أمننا من الخطأ في ذلك فإن قيل وبماذا يعرف إجماعهم
قلنا تارة بالمشاهدة لإجماعهم أو ما في حكمها من السماع لهم وحينا بالأخبار الناقلة لإجماعهم ثم إجماعهم يجري
مجرى حكم النبي عليه السلام في الحكاية فإنه قد ينقل ذلك بالتواتر وقد ينقل بالآحاد فكذلك إجماعهم قد ينقل إلينا
بالتواتر وقد ينقل بالآحاد فإن قيل فكيف يجمعون قلنا يجمعون تارة بالفعل معا وتارة بالقول [illegible] واحد
وحينا بالرضى وحينا بما يفهم منه الرضى وقد يكون إجماعا بالترك وكله مذكور في أصول الفقه فإن قيل فمتى يكون
إجماعهم حجة قلنا في كل زمان إلا في زمان النبي عليه السلام فإن الاعتبار به دون غيره من الأنام فإن قيل ففيما يكون
الإجماع حجة قلنا في كل شيء إلا في النسخ فإنه لا يجوز النسخ به ولا نسخه وقال بعضهم يجوز النسخ به وتفاصيل ذلك
في أبواب أصول الفقه وقد فصلناه في كتابنا الموسوم بتحرير الأصول فهذا في هذا النوع الثالث من الطريق الاستدلالي

وأما النوع

وأما النوع الرابع من الطريق الاستدلالي وهو القياس فاعلم أن القياس على ضربين أحدهما منصوص العلة وهذا يجري مجرى الإجماع والسنة المتواترة بل يجري مجرى نص الكتاب وثانيهما مستنبط العلة ويدل على كونه حجة إجماع الصحابة على ذلك وإجماعهم حجة وهو يجري مجرى أخبار الآحاد في جواز العمل عليه وإن كان لا يجوز العمل عليه إذا عارض أخبار الآحاد والكلام في القياس وتفاصيله مبين في كتاب البحر من الأدلة الأصولية مما يقل وجدانه على نظمه في غيره من كتب أصول الفقه فهذا هو الكلام في الموضع الأول من الكلام في الشرائع

وأما الموضع الثاني وهو الكلام في أقسام الشريعة فاعلم أن شريعته صلى الله عليه وآله تنقسم إلى علم وعمل والعلم منها ينقسم إلى ما يعلم في ضرورة الدين وإلى ما يعرف باستدلال ويجوز أن يبعث الله نبيا لا يكون شريعته إلا العلم فقط بأن يكون في ذلك صلاح للمكلفين في التكليف العقلي نحو أن يعرفنا ما لا نعرفه بالعقل من تفاصيل الثواب والعقاب وبيان جنسهما والقطع على خلودهما ومكانهما والعلم بكثير من الغائبات نحو الملائكة والجن وغيرهم ممن خلق الله تعالى وأن يتحمل ذلك النبي عملا متى كان ذلك من المصالح الدينية فأما قد بينا أنه لا بد أن يفعلها تعالى ولا يجوز أن يبعث رسولا شريعته مبنية على عمل مجرد عن العلم فإنه لا بد من العلم بصفة تلك الأعمال ووجوهها وكثير من أصولها والأركان والتكليف بها تكليفا لما لا يعلم ويجوز أن يبعث الله تعالى رسولا شريعته علم يجب علينا الإتيان به والعمل به على غيرنا وكل ذلك بحسب الألطاف التي يعلمها الله تعالى كما يعلم في كثير من أحكام الحيض وأحكام الزكاة والحج وغير ذلك

وإذا قلنا في الشيء إنه معلوم من ضرورة الدين فليس الغرض أنه يعلم صحته ولزومه ضرورة كما نعلم المشاهدات وغيرها فإن ذلك من المحال في الأحكام الشرعية وكيف يصح في شيء من الشريعة أن يكون معلوما ضرورة والنبوة التي هي أصلها إنما تعلم باستدلال وإنما الغرض بذلك أنه يعلم ضرورة أنه من شريعته ودينه الذي كان يدين به فهو كالضروري في هذا المعنى حيث لا ينفي عن النفس بشك ولا شبهة لمن عرف محمدا وأحواله أنه كان يدين بذلك ويعده من شريعته وأنه لا خلاف فيه أهل ملته بل لا يخالفهم في أن محمدا كان يدين به أهل عداوته ومخالفته وإن كانوا لا يعترفون بصحته في نفسه فقد بان أن ما نريده بما هو من ضرورة الدين وإن كان فيما نقول إنه معلوم من ضرورة الدين ما لا يعرفه ويخفى الحال فيه إلا للعلماء وأهل الاختلاط بالملة والبحث عن أحواله وذلك لأن ما يعلم من ضرورة الدين ضربان أحدهما يحصل العلم به بالمشاهدة له وهذا يخص من كان في زمانه حاضرا له صلى الله عليه وآله والثاني ما تواتر الخبر به فإن تواتر الخبر إلى من لا يحصره من أهل زمانه وإلى من بعده من أمته يجري مجرى مشاهدته لما تواتر به الخبر لما بينا أن

ان الاخبار المتواترة توجب العلم الضروري فيعلم بذلك ضرورة انه من ملته وهذا في العلم بان منطو على امور كثيرة منها
انا نعلم ضرورة من دينه ان شريعته لجميع الاسلام بها دون ما عداها من اليهودية والنصرانية وغيرها من الملل الا ما هو داخل
فيها من ملة ابرهيم عليه السلم وان كنا نعلم ان اتباعنا لملة ابرهيم من شريعته بدلالة الكتاب على ذلك ومنها
انا نعلم بالضرورة ان من شريعته الاعتقاد انه مبعوث الى الكل من الثقلين الانس والجن وان شريعته لازمة للجميع والقران
مع ذلك يدل على ما ذكرنا كما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ولكن
ان يقال انما نعلم انه مبعوث الى الجن بدلالة لا ضرورة الدين وتلك الدلالة القران نحو قوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن
وقوله قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن وقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران وهو لا يتحداهم
الا وهو مبعوث اليهم فان قيل فكيف تقولون فيمن لم تبلغه دعوته قلنا قد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال
لا يجوز ان تخفى هذه الدعوة وهي دعوة الاسلام على احد ابدا واعتقد في ياجوج وماجوج انهم ان كانوا مكلفين
فلا بد ان تكون قد بلغتهم ومنهم من جوز ان تخفى هذه الدعوة في بعض الجهات النائية عن دار الاسلام وهو قول قاضي القضاة
وهو الصحيح لانه اذا جاز ان تخفى في زمن اصحاب النبي صلى الله عليه واله لما ثبت انهم عذروا اكثر ممن اخبر عن نفسه انه ما
عرف تحريم الربا وغيره فكذلك يجوز في زمن غيرهم وليس في الشرع دلالة توجب القطع على انها قد بلغت جميع الارض
وعرفها جميع الانس والعقل يجوز ان تخفى على بعض من في الارض ولا سيما ان الطريق اليها هو الاخبار المتواترة فاذا
جاز ذلك فيها كان التكليف عليهم بما ركب في العقل فقط والا كان تكليفا لما لا يعلم واذا بحثنا في هذه
الجهات وجدنا كثيرا من العوام والنساء لا يعرفون تفاصيل النبوة ولا ما يلزم به الحجة من المعجزات ولا الشرائع مما
يعلم من الدين ضرورة وان كانوا يعلمون الشي المسمون ذكره ولهذا انه قد لزمتهم الحجة ووجب عليهم البحث والنظر
ولا يكون حكمهم حكم من لم يسمع بذكره ولا ادرك باسمه ولا سمع بخبره ومنها انا نعلم باضطرار ان هذه الملة
لازمة للمكلفين الى اخر ايام الدنيا ومنها انا نعلم من الدين ضرورة انه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه واله وما
يروى من نزول عيسى عليه السلم فانه انما ينزل على انه من جملة امته لا على انه يدعو الى شريعته ومنها انا نعلم ضرورة
لحوق الكفر بمنكر ملته ونعلم ضرورة كفر ملل كثيرة كاليهود والنصارى والمجوس ومن سب الصانع او اثبت الشريك
او يعبد الاصنام او ملكه او يرد عليه او بنسبه او تستحل محارمه هذه واجناسها انما يعلم من ضرورة الدين

وأما ما يعلم بالاستدلال فهو كل ما دل عليه الكتاب والسنة المتواترة والإجماع فإنه يعلم من شرعه بالاستدلال
نحو العلم بالأنبياء عليهم السلام من نوح وهود وصالح وأنبياء بني إسرائيل وغيرهم من أنبياء الله والعلم بكثير من الأمم ويأجوج
ومأجوج والجن والملائكة وكذلك كثير من أهل الوعد والوعيد والقطع على الخلود للفساق وغير ذلك من الدلائل
التي لا يمكن إحصاؤها وما هاهنا فهذا في تعيين بعض ما كلفنا العلم به بالضرورة أو الاستدلال **وأما الضرب
الثاني** من أقسام الشريعة فهو العمل وهو أيضا على ضربين أحدهما يعلم حكمه من ضرورة الدين والثاني لا يعلم حكمه
من ضرورة الدين وهو ضربان أحدهما يعلم بالاستدلال والثاني لا يعلم بالاستدلال وإنما يكون التكليف فيه متعلقا
بالظن فأما القسم الأول وهو ما يعلم من الأفعال من ضرورة الدين فهو ينقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه
وقبيح فالواجبات نحو العلم بوجوب الصلوات الخمس واختلافها في عدد ركعاتها والعلم بالوضوء لها والغسل من
الجنابة ومن الحيض وأن هاهنا نواقض للوضوء ومفسدات للصلوة والعلم بأوقات الصلوات على الجملة وأن في النهار
من طلوع الفجر ثلث صلوات وفي الليل صلوتين والعلم بما يجب من ستر العورة واستقبال القبلة واغتنام المكان
وفضيلة المسجد ونحو وجوب صلوة الجمعة ونحو الشرع في صلاة العيدين إما فرضا وإما نفلا على حسبه ومنها
العلم الضروري بصوم رمضان وأن الصيام الامتناع من الأكل والجماع والعلم بوقته المخصوص وأنه يبطله أشياء وإزالة
أولا وآخرا ومنها العلم بوجوب الزكوات في أموال الإبل والبقر والغنم والفضة والذهب وربما
بلغ بعض العلماء إلى أن يعلم بالضرورة شرط ذلك كله لكن ربما يعلم العوام والكثير مما يعلمه بعض من هو معدود من
أهل القبلة لأن ذلك يختلف بحسب الاختلاط بالملة والبحث عن ذلك ومنها العلم بالحج فإنه ضروري والعلم
بكثير من المواقيت ومواضع الحج على الجملة وأنه لا بد فيه من الإحرام والطواف والوقوف بعرفة ويختلف العلم بصفاته
وشرائطه بحسب الاختلاط بهذه الملة ومنها العلم بوجوب الوفاء بالنذور والعلم بوجوب الكفارات
والأيمان على الجملة ومنها العلم بأنه ينبغي تعلم قدر من القرآن ليستعمله في الصلوات فهذا في الواجبات وإذا
بحث الناظر وجد ذلك فأما القبائح الضرورية فنحو العلم بقبح شرب الخمر والزنا وتحريم لحم الخنزير والميتة
والدم ونكاح الأمهات والأخوات وذوات المحارم فإن ذلك كله يعلم من ضرورة الدين فأما
المندوبات فهي كثير من سنن الصلوات وأنه يحسن التطوعات بالصلوات والصدقات والصيام والحج والعمرة
وأما المباحات فنحو العلم من ضرورة الدين إباحة ذبح البهائم وأكلها وأكل لحم الصيد وإباحة النكاح

والطلاق واباحة البيع والشرى والاجارات وكثير من المعاملات واباحة قتل الكفار واستباحتهم وجواز
سبيهم واسترقاقهم وجواز الشرى منهم بعد ملكهم اذا اسلموا وكذلك جواز استيفاء المواريث واستيفاء القصاص في
النفس وكثير من الجراح وغير ذلك والعلماء قد يعرفون من تفصيل ذلك ما لا يعلمه غيرهم وأمّا ما يعلم بالاستدلال
فهو ما كان بآحاد الطرق الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وأمّا ما يكون مظنونا فهو ما كان بأخبار الآحاد
وبالاجتهاد فهذا هو الكلام في هذا القسم والله الهادي وأمّا الموضع الرابع وهو في كيفية
التعبد بهذه الشريعة فقد بيّنا ان هذه الملة منها ما يعلم من الدين ضرورة ومنها ما يعلم بالاستدلال
ومنها ما يرجع الى غالب الظن بأخبار الآحاد والقياس والاجتهاد فأمّا ما هو معلوم من ضرورة الدين فالتكليف
بالعلم فيه شامل للمكلفين والتعبد فيه بالعمل على حسبه فانه قد يكون العلم واجبا بالشيء والعمل على غيره كما يجب على النساء
العلم بوجوب الجهاد والولاء والبراء والعلم بوجوب الجمعة والعمل على غيرهن وكما يجب على الرجال العلم بان الحيض والنفاس حكمًا
يخصهما والعمل على النساء وأمّا ما يعلم بالاستدلال من الكتاب او السنة او الاجماع فقد يكون من النصوص الصريحة
في الكتاب والاجماع المشهور فيعم الجميع ممن عرف ذلك النص او ذلك الاجماع العلم بصحته واعتقاد مقتضاه والعمل ان اوجب
العمل بحسبه وقد لا يظهر فيه وجوه الاستدلال فيكون من القسم الثالث وهو ما لا يمكن فيه الا غالب الظن وهذا
القسم التعبد فيه ضربان احدهما على العلماء والثاني على العوام أمّا العلماء فهو ان يجب عليهم النظر فيه واستنباط
الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويلزمهم ذلك ولكن غمض وجوه الاستنباط وذلك لانهم حراس الشرع
الشريف وحماة الدين الحنيف وقد اخبر الله تعالى في المتشابه انه لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
وقال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فلو ترك النظر والاستدلال
لبطل هذا الشرع الشريف ولهتكت عرى الملة الحنيفية ولأدّى الى ان لا يدان لله تعالى بدين فعليهم حراسة
هذا الثغر باظهار العلم ونشره والنظر والتدبر والتفهم للكتاب والسنة ومواضع الاجماع وهذا فرض واجب
تارة على الاعيان وتارة على الكفاية ويدخل بعضه الفرضية على الاعيان وعلى هذا المعنى يحمل ما روي عن النبي عليه السلام
طلب العلم فريضة على كل مسلم فالمراد به اذا احتيج لطلابه وانطماسه ويجب على كل مسلم التعرف فيه والطلب ثم من الاعمال
ما يخص العلماء ويجب عليهم دون العامة بحسب علمهم ومن ذلك ما يخص بعضهم نحو الامامة والقضاء والولاية ومنها

ما يكون

ما يكون الاعمال فيه شاملة وكل ذلك معلوم معروف في الشرع الشريف فاما العوام فالتعبد عليهم فيما عدا
معرفة الله تعالى بعدله وحكمته ومعرفة رسله وانبيائه وكثير من وعده ووعيده واصول الكبائر الرجوع الى العلماء
والوقوف عند ان الحكما وان لا يتكلفوا في الحوادث الشرعية ولا يتكلفوا النظر فيما روي عنهم معرفته من فروع هذه
الملة وكل ذلك فقد ورد به القران كما قال تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد قال بعض العلما يجب
عليهم الرجوع لينبههم على موارد الادلة الشرعية ووجوه الاستنباطات الفقهية وهذا بعيد جدا لان العامي
لا يعرف ذلك ولا يمكنه الوقوف على تلك الاغوار البعيدة والغوص اليها ولهذا الجدة اذا حكي له احد القولين
المتنافيين بوجهه استحسنه فاذا حكي له القول الاخر بوجهه استحسنه وربما خطر بباله انهما سوا فيما يخلي للعالم ان يفهما
بعد كثير فتكليفهم لذلك تكليف بما لا يطاق ولا يقدرون عليه ولان المنقول عن الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا لا يكلفون
العامة الا النظر ولا ينبهونهم على وجوه المسايل ويفتونهم بالحكم المجرد من غير دلالة واجماعهم حجة يجب اتباعه م

تنبيه ويبقى الكلام في كثير من المسايل التي الحق فيها واحد كالامامة والكفر والتفسيق فيما لا يعلم ولا هو
معلوم من ضرورة الدين وكثير من الولا والبرا وهل يكون بالقلب او به وبالجوارح الظاهرة ودار الحرب وتعيينها
ودار الهجرة كذلك وتعيينها وبعض احكامها التي تعد فيما الحق فيه واحد هل يجب على العامي تكليف النظر فيه ام لا
يجب ويجوز له الرجوع الى العلما والعمل بقولهم والاصوب في هذا ان لا يجب على العامي تكليف ذلك ولا هو من شانه
لان تكليفه بذلك تكليف بما لا يمكنه الا بعد مدة مديدة ربما يفوت معها فعل الواجب ووقت الفعل الواجب الا ترى
انه لو دعاهم امام الحق الى الجهاد فلم يلبوا للعلم من ضرورة الدين حتى الجهاد وفضله وفضائله وتعللوا اما الوقوف او لا للنظر
والتعلم حتى يعرفوا احكام ما يقدموا عليه لكانوا من جملة القاعدين الذين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وحق عليهم السخط من الله
تعالى حيث لم يجيبوا دعوة الامام وكانوا من جملة الغواة والطغام وتاركين لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا
تعاونوا على الاثم والعدوان والصافات الصحابة في كل زمان كانوا ايدعون الى الجهاد والقتل والقتال كما فعله
علي عليه السلم وابو بكر ومن لا يعرف اكثر التابعين حكمهم ولا كيف يعونهم على قتالهم وامرهم وعلى هذه الطريقة
جرت طرائق اهل البيت عليهم السلم ويدخل تحته مسايل كثيرة حسنة اعرضنا عن ذكرها لئلا يطول الكلام في هذا
الموضع وهو من علم الاصول

تنبيه ويبقى الكلام فيمن يقلده العامي من العلما فلا خلاف انه لا بد من اشتراط
العلم والورع وصحة المذهب في اصول الدين فان من لا يكون كذلك لا يجوز تقليده ولا الاعتماد على قوله
وعلى هذا ورد الحديث عن النبي صلى الله عليه واله ان هذا العلم دين فانظروا عمن تاخذون دينكم ولان فيه

مجتهد فمن يقلده او يكون مخيرًا   فان قلت انه يجب عليه ان يجتهد فيمن يقلده كان العامي يمكنه الاجتهاد في ذلك
والمعرفة ان هذا اعلم من هذا او اورع فظاهر الحال ما يرى واستفاضة البلد فيمن والتصنيف في علوم الدين وما يبلغه
من الاخبار وما يراه من رجوع اهل الصلاح اليه اكثر من غيره بعد الحوادث الغامضة وكثير من انواع الخبر التي لا يمكن حصرها
ويؤيد هذه الطريقة قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم فان الاغلب ظنًا هو احسن ما حكم الله به لنا ولان ذلك
راجع الى غالب الظن والظن معه اقوى   وان قلت فانه يكون مخيرًا فلان الصحابة رضي الله عنهم ما كانوا يوجبون على العوام
هذه الطريقة بل كانوا يشاهدونهم يسألون من شاؤا ولا يلومونه على ذلك ولا يحثونه على النظر في الخيرة وبما ان العامي
تارة يسأل واحدًا وحينًا غيره ولا ينكرون عليه ذلك   ويمكن ان يقال ان الصحابة ما كانوا يستجيزون للعامي ان يعدل الى
غير من هو افضل عنده ولهذا كان لكل واحد من كبار الصحابة اتباع ياخذون عنه كاصحاب علي عليه السلم وابي بكر ومعاذ
وابن مسعود وغيرهم ويحتمل ان يقال يجب على العامي اولا ان لا يعدل الى غير اهل البيت عليهم السلم فيما يجمعون عليه فاذا
اختلفوا جاز ان ياخذ بقول ايهم شاء على حسب القولين الاولين   اما حيث يجمع اهل البيت عليهم السلم فلا يجوز للعامي الخروج
عن اجماعهم بما تثبته انه حجة قطعية   واما حيث لا يجمعون فالاصوب انه ان امكن العامي النظر والاجتهاد في
العلماء فعل وان التبس عليه وقت الحاجة جاز له الاعتماد على من شاء لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقد فصلنا الكلام في ذلك في كتابنا الموسوم بتحرير الاصول   فان قيل وكيف يجب على العامي الاعتماد على ما اجمع عليه
اهل البيت عليهم السلم ويضيق عليه ان يرجع الى غيرهم مع انكم قلتم ان ما يجوزه واحد فانه لا يجب على العامي النظر فيه بل
يكفيه التقليد فاذا كان يكفيه التقليد فلم من يقول بان اجماعهم ليس بحجة وبنى على هذا انه يجوز له العدول عنهم
وكيف قلتم يضيق عليه ان لا يرجع الى غيرهم ويحرم ذلك عليه   قلنا يمكن ان يقال ان القول بان اتباعهم واجب
مما يظهر للعامي بالطريقة ولا يفتقر الى معرفته لانه يعرف بنصوص ظاهرة عن النبي صلى الله عليه واله بل يحث عن الاخبار
مع انه يرويها المخالف والموالف وليس عند سماعها يحتاج الى بحث ونظر في استنباط وجوه اتباعهم بل ذلك يعرف
بصريحها فلا يفتقر عنه معرفته ذلك   ولقائل ان يقول ان كثيرا من اهل العلم قد عرف تلك النصوص ولم يوجب العلم له
بان اجماعهم حجة فكيف يصح ما قلتم   وان رجعتم الى الامارات الدالة على ان اجماعهم حجة ضعفت المسئلة لان العامي لا يمكنه
استنباطها   ويمكن ان يقال ان هذا هو الذي لاجله قال كثير من مشايخ اهل البيت عليهم السلم انه لا يفسق من اعتمد
على قول المخالف لجماعتهم من اهل الامة   وذلك لانه اذا كان قال ذلك بناء على اصله انه لا يجب عليه اتباعهم لما اشتبه

جاز عليه

اجلت عليه في اجماعهم واما التقليد لمن كان كذلك ولا دليل يدل على ان ترك اتباعهم في اجماعهم يكون
فسقا وعلى هذا لم يفسق اصحابنا من قال بذلك من المعتزلة ومن اعتمد على خلاف قولهم كابي حنيفة والشافعي وغيرهم
وجعلوا الفروع المتفرعة على ذلك في النكاح والطلاق وغير ذلك من مسائل الاجتهاد وان كان انما يثبت على
ان اجماع غيرهم ليس بحجة وللقايل ان يقول اما العامي فانه لا حرج عليه في ترك شيء من ذلك لانه لا يجب عليه النظر في ان اجماعهم
حجة ولا يكاد ان يدرك ذلك في الاكثر واما ارباب النظر فان ذلك من جملة الواجبات عليهم لانهم يخافون من
تركه ان يكون خطا والاقدام على اعتقاد او فعل مبني على اعتقاد لا يومن ان يكون خطا قبيح وللقايل ان يقول
هذا التفصيل لمن خالف الحق فيما الحق فيه واحد وقول بانه مبني على جهل وفعل قبيح ويمكن ان يقال بان الصحابة كانت
تخطي في ذلك ولم يفرقوا بين الكل وبين فروع الفقه وقد خطي علي عليه السلام المتخلف عنه وناظر البصرة له
من المتوقفين عن الخروج معه كمحمد بن مسلمة وسعد وابن عمر وابي موسى وغيرهم وان الظاهر من ابي بكر انه كان يخطي في
ذلك وكذلك عمر وكذلك عثمان ومخاطباتهم في الامامة وما يختص بها يقتضي ذلك وان لم يقتض التفسيق الا
بان يقترن مع القول فعلا او مع الاعتقاد فعلا ويحتمل التفسيق منهم في ذلك على حسب اعتقاده فليتفحص عنان
الكلام في هذه المسئلة فلعله ياتي لها تفصيل فيما بعد في الامامة ان شاء الله تعالى فانه بها اليق فان قيل
هل يجوز تقليد الميت ام لا قلنا اما اذا كان المجتهد موجودا حال الحادثة وممكنا للمكلف وكاملت فيه
شرايط جواز الاخذ عنه فالاولى ان لا يجوز العدول عنه الى الميت والاقرب ان يكون ذلك اجماعا لان الله
تعالى امر بسوال اهل الذكر بقوله فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهذا من اهل الذكر وهو من اهل
الامر الذي قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والميت لا يصح سواله ولا
الرد اليه ولا الممكن اخذ الجواب عنه فكيف تعالى بانه يعدل عن الحي الى الميت فاما اذا لم يوجد العالم عند
الحادثة وتضايق وقتها فقد اختلف العلماء هل يجوز تقليد الميت ام لا والادلة التي قدمناها تقتضي انه لا يجوز تقليد الميت
ولان ما يوجد من تصانيفه او يعرف انه كان يقوله ليس هو جوابه الان عند حدوث هذه الحادثة فان الجواب انما
يحدث لحدوث السوال والسوال حادث بعد موته فالجواب يجب ان يكون حادثا ايضا وليس للقايل ان يقول بانه مثل
عن قول النبي صلى الله عليه واله لان قوله صلى الله عليه واله حجة يجب اتباعها وقول الميت عن قول النبي والوحي ليس بحجة

يجب اتباعها فافترقا وقولهم ان هذا ابنا على انه يجب تجديد الاجتهاد عند حدوث الحادثة وهذا لا يلزم
لانه كان يجب عليه ان ينظر الف مرة في حادثة واحدة اذا سئل الف مرة فاما نقول يجب تجديد الاجتهاد فيما اختلف
فيه العلماء والاصوب انه يجب على العالم تجديد الاجتهاد عند السؤال لان الله تعالى نهى ان يقول الانسان ما لا يعلم وقال
كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تعلمون فليس له ان يجيب الا بما يعلم وان كان عالما بصحة جوابه الاول جاز ان يفتيه وان
لم يكن عالما بصحته او لم يذكره وجب عليه تجديد الاجتهاد ليقول بما يعلم ولانه اذا لم يعلم صحة جوابه الاول لا يامن ان يفتيه
بغير الحق والفتوى بغير الحق لا تجوز فلهذا يجب تجديد النظر ما لم يكن عالما بصحته وقوله يلزم تجديد النظر الف مرة
فليس هذا بمستنكر كما يلزمه ان يجدد النظر الف مرة في مسايل عدة وليس فيه الا مجرد الاستبعاد وذلك لا يورث
علما ولا ظنا وقول القايل ان اصحاب محمد صلى الله عليه وآله كانوا يفتون تقليدا وبهم الاولى لا يصح لانهم تارة يفتون بها وتارة
بغيرها وهذا يدل على انهم يجددون الانظار فان قيل فقد قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وهذه اخبار تلزم من كان في زمنه بعد موته وبعد موتهم فان الخطاب شامل للكل قلنا ان
هذه الاخبار اخبار آحاد فلا تعترض بها على الادلة القطعية والدليل القطعي دل على انه لا يمكن الاستفتاء من الميت وما
المقلد في اخذه بقول الميت الا بمنزلة من اجتهد في المسئلة من تلقاء نفسه في اخذه بما سمع من قول العالم فانه قد ثبت ان
قوله ليس باعظم من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ثبت ان العامي لا يجوز له الاخذ بالاخبار المروية عن النبي صلى
الله عليه وآله في الاحكام الشرعية الا فيما يعلم صدقه فيه ضرورة والكون في نفسه معلوما صدقه له بالضرورة فاذا لم يجز
له ذلك فيمن هو يجب اتباعه على الكافة فاولى واحرى ان لا يجوز له الاخذ بقول عالم ميت ويؤكد ذلك ان العقل كان
يقضي بانه لا يجوز له الرجوع الى فتوى واحد في تحليل ولا تحريم لجواز العصمة وجواز الجهل والكذب ثم ورد الشرع بلزوم
استفتاء العامي العالم الورع الحي فبقي من عداه من الاموات على اصل القبح والحظر فان قيل فهل يجب الفتوى على العالم عند
السؤال قلنا يجب على احد وجهين اما على الكفاية واما على التعيين عند ان لا يوجد غيره ويتضيق وقت الحاجة
الى الجواب كما قال تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ولا خلاف انه
يجب البيان عند الحاجة اليه وانما يجب على الكفاية متى كان هناك جماعة كل واحد منهم جوابه يقوم مقام

جواب

جواب الآخر هذا على القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد فأما إذا قلنا بأنه ليس على التخيير بل المجتهد العامي و
على من سأل أن يجيب ويشق عليه ذلك جعلت جعلة بمجرد به فإن قيل وكيف يجاوز العامي إذا أشق عليه وقت الحاجة ولم يحصل
الجواب من العالم الحاجة في النظر إلى مدة مديدة قلنا إن كان له في الحاجة أصل شرعي رجع إليه وإن لم يكن له أصل
شرعي رجع في الحاجة إلى قضية العقل إلى أن يحصل الجواب للعالم وذلك لأنه لا سبيل له إلى العمل إلا على هذا الوجه وكان
واجبا لأنه لا يتم الواجب إلا به وما لا يتم الواجب إلا به كان واجبا كوجوبه وهذا الجواب لمسألة من الصلاة عريانا أهل الجزية
إذا كان يوجد لحسنا أو لاحزبه وجب عليه أن يصلي لابسا للنجس فإن الأصل شرعا اللباس وترك كشف العورة فإن لم يحصل
النظر للعالم صلى لابسا للنجس في تلك الصلاة إذا خاف فوات الوقت لأن هذا هو الأصل شرعا وإن كان العقل يجوز التجرد
ولاكن الرجوع إلى الوارد المعهود من أولى فإن قيل فهل يحسن النظر في مسائل الفقه قبل السؤال قلنا إذا قصد بذلك
تمهيد طرق الفقه وتسهيل النظر على الناظر عند حدوث الحادثة كان حسنا وإن لم يقصد ذلك كان عبثا قبيحا لأنا قد بينا
أنه لا يسعه إلا تجديد النظر وهكذا ذكر قاضي القضاة رحمه الله وكذلك لو اشتغل بذلك دون النظر في مسائل
أصول الدين والرد على المخالفين واستمر بالنظر في ذلك دون تمهيد الأصول وكان ذلك معظم شغله فإنه لا يكون مصيبا
في ذلك وإنما يكون مصيبا متى جعل أول أمره ومعظم شغله بأصول الدين وذلك لأن أصول الدين من ملح العلم بها
ولا يقبح النظر فيها لأنه سبب العلم والعلم كله حسن فالنظر يجب أن يكون حسنا ولأنه ما لم يمهد طرق الأصول
لا يتمكن من جواب المخالفين والرد على الملحدين وقد بينا أن من كان عاملا بدلالة لا يجب عليه تجديد النظر ومن كان
عاملا بأمارة فعليه تجديد النظر فيها ولا يسعه ما يطلبه الأول بخلاف الكلام في أصول الدين فإنه لا يلزمه تجديد النظر
فيما قد علم فإن قيل فمع هذا إنكار على الفقهاء في اشتغالهم بالفقه ومواظبتهم على تعلمه وتعليمه قلنا
أما من جعل ذلك معظم شغله واتكل الاشتغال عليه من دون معرفة أدلة العقول وتمهيد الأصول فهو لا محالة مذموم
وذلك لأنه قد ثبت أنه لا يمكن معرفة الشريعة إلا من النبي ولا يمكن معرفة النبي إلا بتمهيد دلائل العقول وقد بينا
أن الجهالة بالأصول كفر وضلال والجهالة بالفروع لا توجب الجهل ولا الضلال لما ثبت من جواز التقليد فيها ع
وأيضا إذا اختبرت من استولى عليه الفقه وقطع فيه أيامه ولياليه دون الأصول في الفرق بين النبي والمتنبي والسحر
والمعجز والتمييز بين المتشابه والمحكم وأنه لم جعل تعالى بعضه محكما وبعضه متشابها وبعضه مجملا وبعضه مفصلا
وناسخا ومنسوخا وما الفائدة في أمره لنبيه أن يقول اهدنا الصراط المستقيم وقد هداه ولم أمر بأن يقول

ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل ذلك وما الفائدة في جعله الدنيا والاخرة وهلا ادخل الجميع
الجنة بلا تكليف ولم كلف فرعون وقد علم انه لا يؤمن ولم خلق من يكفر به ويسبه ولم اذا اكمل عقله لوحدانيته
اخرس لا يتكلم وبليدا لا يفهم وهذا لا يرضى به لدينه المهتم بامر نفسه المعول على صلاح اخرته فاما من لم يكن
همته الا اقتنا الجاه عند العوام والرضى بالقشر من الشامر الطغام ثم ما جمد على ذلك لزداد همته ووهن
نظره لاخرته وهذا ابدا يدل على عظم الشرف في علم الاصول وانه المعول عليه عند ذوي العقول وليس المحصول
من جمع بين الرخص ولا لزم المنقوص من اهمل او قد الخطير وما بالخسر العسيمين وهذا اخر ما ذكرناه في هذا
والله الهادي وبه تم القسم الرابع من اصول الدين وهو الشرائع وهو تمام الجزء الثاني من الكتاب وفرغت منه يوم الخميس
ولد النهار لعشرين ليلة خلت من شهر ربيع الاخر من شهور سنة ... وستمائة من الهجرة والحمد لله وحده

وكان الفراغ من نساخته اول نهار الاربعا الاربع عشرة ليلة
خلت من شهر ربيع الاخر من شهور سنة احدى واربعين وستمائة
بمدينة صعدة المحروسة بالمشاهد المقدسة النبوية على ساكنها
افضل التحية والسلم ه وصلى الله على محمد واله ح

بخط الفقير الى رحمة الله العلي الكبير محمد بن اسعد بن زيد بن احمد بن ابي الحسن بن سليمن
بن ابي الحسن بن كليب العنسي المذحجي غفر الله له ولوالديه ولصاحبه وللمسلمين امين
وصلى الله على محمد النبي الهاشمي القرشي العربي الابطحي وعلى اله وسلم ه

الفقير الى الله محمد ...

بسم الله الرحم

ad 34

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد النبي وسلم

42

بسم الله الرحمن الرحيم

ad89

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما

لسى الله الرحمى الر

سد ا احمد الحمد

[illegible]

ه

لسى الله الرحمى الرحيم

الذي بركي السماوات والا

ad 115

ad 115

ad 115

حمد الله وحده يا ام
الحرمة الى الفقيه احمد
احمد ابن سعد ابو ملوي
لعلم ان الذي قد جمد
البكر من محمد ابن حسن سبع
مائة ودر دراهم معه
وحد وحنى فيه
الكسلر لعه ما ومدح
كم احد وحم ودرهم
يعطى ابن سعد العبد
كادرهم و سلم

له اا لعصر الا الا الر عمدوا
له محمد وعبد ال له ا ربعه
و الا لعصر وبدك حلو ماوه
صدد الك ا لعصا ع
ر وكحمي ماله ووجه و الا لعس
و العمر و سلعمر فد نقا و
مالس حد له و ا لعصاله
حمح و ودم ورن ودرهم
و بسر ودر دحم و
ح الك سلع ماله و اتر
و عمد ر له وتعا دك
اكو انم اسد اا ع ا

بسم الله الرحمن الرحيم حمده

تعا ا

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

ad 119

ad 119

اصطفى

الذين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وسلام على عبادهٖ

الدوام

ادريس

ad 182

ad 182

ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل ذلك وما الفائدة في جعله الدنيا والآخرة وهلا ادخل الجميع
الجنة بلا تكليف ولم كلف فرعون وقد علم انه لا يؤمن ولم خلق من كفر به ونسبه ولماذا اكمل عقله لو جدته
اخرس لا يتكلم وبليدا لا يفهم وهذا لا يرضى به لدينه المهتم بامر نفسه المعول على صلاح اخرته فاما من لم يكن
همته الا اقتناء الجاه عند العوام والرضى بالقشر من الثمار من الطعام فربما جمد على ذلك لترداد همته ووهن
نظره لاخرته وهذا اياك على عظم الشرف في علم الاصول وانه المعول عليه عند ذوي العقول وليس المحسوك
من جمع بين الرخص ولا المفوض من اهمل او فرق الخطب وبا بالخس القسمين فهذا اخر ما ذكرناه في هذا
[illegible] الكتاب وفرغت منه يوم الخميس
[illegible] الله وحده

وصلى الله على محمد النبي الهاشمي العربي [illegible]

[illegible] الفقير الى رحمة ربه